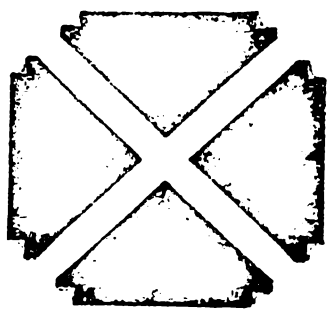
Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

ISSN 0034-4486

Renovatio



gennaio - marzo 1990 — anno XXV — numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XCIV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio - marzo 1990 — anno XXV — numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* L'UOMO - DIO

ARTICOLI:

15 **Luigi Iammarrone** - L'origine eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio - Nel 550° anniversario della definizione dogmatica emanata dal Concilio Ecumenico di Firenze (1439)

45 **Brunero Gherardini** - La santità della Chiesa nella teologia dell'epoca post-tridentina

71 **Luigi Bogliolo** - I fondamenti del linguaggio umano: linguaggio ed essere

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

83 **Piero Cantoni** - La Chiesa cattolica e lo spiritismo

98 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - « Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo » (*Giovanni,* 1, 29)

103 **Attila Faj** - Le fonti d'ispirazione dell'icona del Santuario di Montallegro (Liguria)

110 **Ermanno Pavesi** - Tentativi di suicidio e la loro prevenzione

LIBRI - Rassegne:

127 **Card. Pietro Palazzini** - Congregazione per le Cause dei Santi - Miscellanea in occasione del IV Centenario (1588-1988)

140 **Francesco Spadafora** - Luigi Chiappetta - Il Codice di Diritto Canonico

LIBRI - Recensioni:

144 Ugo Vanni: « L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia » - Carlo Tibiletti: « Raccolta di Studi » - Origene - Eustazio - Gregorio di Nissa: « La maga di Endor » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)*

POSTILLE:

147 Il teologema è il mito della fede *(Antonio Manfredi)* - L'obiezione di coscienza frontiera di libertà per il medico *(Leandro Aletti, Luigi Frigerio e Alfredo Pirondini)* - Osservazioni sulla Perestrojka *(Valter Marcantelli)*

PORTUS MUSARUM:

155 **Alberto Boldorini** - « Cui ben fece di sé Morte pensosi » o della « Danza macabra »

ABBONAMENTO 1990

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1990 sono così stabilite:*

Italia	lire	25.000
Estero	lire	35.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'uomo - Dio

Il titolo di questo studio ne delimita il fine. Esso vuole indagare su Gesù Cristo, ma non in modo generico, al contrario in modo ben definito. Il termine « uomo Dio » obbliga a scrutare nell'intimo di Gesù. Così questa analisi intende dare di Lui la realtà interiore.

Non si tratta di un suo attributo (rivelatore, taumaturgo, legislatore ecc.) no, si tratta semplicemente di Lui.

Vogliamo rispondere alla domanda: chi è? Egli è risolutore della storia del mondo: l'ansia di tutta questa storia è volta ad intenderlo e a udirne la risposta.

Intendiamoci sui limiti.

Gesù è un mistero. Non vogliamo abolirlo. Vogliamo però mostrare quanto sia grande e come, sebbene mistero, riveli una architettura imponente, divina, proprio quella che risponde alla nostra infinita sete di cose grandi. Si tratta di elementi propri dell'Infinito che noi riusciremo appena ad intendere parzialmente nella luce vespertina della nostra cognizione e che tuttavia spiegano la storia del mondo, donandole un significato ed una unità.

Quali le fonti per parlare di Gesù? Sono anzitutto i Vangeli; interpretati e completati nella luce della Tradizione Divina, sotto l'infallibile guida del Magistero Ecclesiastico. La Chiesa, Suo Corpo Mistico, ha il respiro e la sicurezza dottrinale di Lui.

Chi è dunque Gesù?

La più semplice osservazione del Vangelo rivela un bisogno costante: ci sono manifestazioni umane, ci sono manifestazioni divine. Le une e le altre rivelano un diverso principio, una ben diversa natura. Gesù nasce, si muove, parla, è stanco, soffre... ecco le manifestazioni umane. Gesù impera alla vita, alla morte, ai

demoni, agli elementi, giudica il mondo, determina la storia futura: ecco le manifestazioni divine. Questo binomio pone, *il problema di Gesù. Senza l'elemento umano svanirebbe il Cristo, senza l'elemento divino, svanirebbe il Verbo. È l'incontro dei due elementi quello che fa muovere in un atto di fede. Quel binomio aiuta a capire la storia del mondo: c'è qui il dolore, la libertà, il tormento della carne da una parte; c'è dall'altra un filone misterioso nei fatti, una mano invisibile e possente le cui movenze non sono determinate da uomini, posto che ne superano e le previsioni e le capacità e il raggio di influenza. Eppure nel mondo non manca, comunque se ne giudichi, continuità ed unità. È un piano che si svolge ed il cui disegno nessuno possiede. Col suo mistero ci avvicina al mistero di Gesù.*

Esaminiamone separatamente gli elementi.

Gesù è Dio.

Lo ha detto Lui e lo ha provato costantemente. Osserviamo la Sua figura storica tanto quella che si disegna in una fisica realtà sullo sfondo della Palestina di Augusto e di Tiberio quanto quella che staglia su tutti i tempi.

Nei Vangeli agisce da Dio! Comanda e determina in nome proprio come dispositore assoluto. E tutto si piega. Stabilisce i confini del bene e del male; determina il criterio della salvezza di tutti.

Porta con sé in una maestà incomparabile i caratteri della trascendenza. Egli è il Figlio di Dio, il suo Verbo.

Lui Dio, il Cristianesimo, questo grande fatto, questa realtà interiore del mondo, questo segno di contraddizione, questo determinante di equilibrio, è vivificato, ha una ragione di essere; se Lui non fosse Dio, il Cristianesimo sarebbe svuotato. Si noti bene: nei Vangeli la Divinità di Cristo è asserita teoricamente e nelle considerazioni proprie degli Evangelisti e nei diretti discorsi

di Lui; ma è anche più asserita praticamente con un contegno il quale è una attribuzione continua di proprietà divine. Nel primo modo eccelle Giovanni, nel secondo è singolarmente abbondante Matteo. Per questo non esiste alcuna evoluzione dal primo al quarto Evangelo.

Dicevamo che il Cristianesimo senza il Cristo-Dio si svuota. È infatti tutto un connubio di elementi umani e divini che hanno valore e ragione intima di essere in quanto corrispondono ad un tipo esemplare che è Cristo Dio e Uomo.

Certo, l'essere Gesù Dio pone dei problemi grandi, anche a prescindere dal mistero della Incarnazione: i termini che entrano in gioco sono troppo superiori alla nostra ordinaria esperienza.

Non è inutile richiamare qualche cosa di quei problemi.

Come può venire fra gli uomini Dio? Sono forse salve le proporzioni quando, è di ben chiara ed evidente constatazione la limitazione umana in confronto della maestà divina? Forse che tutta l'architettura del cristianesimo mancherebbe di questa chiave di volta razionale?

Le proporzioni si ritrovano se da una parte si tiene conto del vero concetto dell'Incarnazione (lo vedremo fra poco) e dall'altra si osserva come il secondo termine non sia l'uomo miserabile, bensì l'opera divina da realizzare soprannaturalmente nell'uomo per il tempo e l'eternità. Quest'opera si riassume nella Grazia e nella Gloria: ecco perché non potrà mai capire l'intima proporzione dell'Incarnazione del Verbo chi non conosce a sufficienza la dottrina della grazia. È insomma questa che giustifica quella.

Non si può finalmente negare che, posto Gesù Cristo Dio, tutte le cose e tutti i problemi umani sentono una specie di straordinaria soggezione da questo avvicinamento alle cose divine. È verissimo dire che Gesù Dio rispetta tutta la natura, ma sposta la soluzione e

la valutazione dei problemi e delle cose. Ciò può dare una idea assai pallida di che significhi dire: Cristo Dio!

Gesù è Uomo!

Tutta la storia evangelica per la forza stessa della sua verità lo attesta. La nascita e la morte, il moto e la fatica, la stanchezza, il dolore, il bisogno del cibo e del sonno inquadrano perfettamente l'umanità. È questo il secondo termine del binomio.

Fissiamone con precisione alcuni aspetti che sono fondamentali per capire nel suo insieme l'economia della Redenzione.

A) *Osserviamo bene però a che punto Gesù Cristo sia vero uomo.*

C'è indubbiamente la realtà della carne (vedremo quello che ciò importa) e tutto il complesso di attività proprie della vita del corpo e del composto umano.

C'è qualcosa di più profondo: l'anima umana con i suoi sentimenti, col suo pensiero, con le sue espressioni intellettive, volitive, affettive.

C'è soprattutto l'esperienza psicologica umana, integra. Gesù non ha una maschera che « fa da uomo », è uomo, sente, agisce, soffre da uomo. Ogni esperienza interiore, eccettuata quella del peccato, è sua. Ha i movimenti dell'appetito sensitivo onesto e ragionevole, conosce l'amicizia, la predilezione. Lazzaro e Giovanni ne potrebbero dire qualche cosa e qui incontriamo il Cristo sulle vie del mondo.

Non basta ancora: c'è l'essersi ristretto a vivere come se per sé non disponesse di alcun mezzo superiore a quello di cui dispongono gli altri uomini. Non si cava mai d'imbarazzo con miracoli facili e stupefacenti e non si crea comodi della vita, evita, allor che è necessario, i pericoli coi giusti accorgimenti della prudenza umana. Certe sue discrezioni, certi silenzi, certe scomparse

improvvise, che fanno quasi scandalo a taluni troppo desiderosi di vederlo sfolgorare e tuonare, dimostrano questa coerenza divina in una umanità eroica, rispetto al compito assunto di essere simile agli altri uomini!

B) *Fa impressione il modo col quale e negli Evangeli e nelle lettere apostoliche è marcato, lumeggiato il fatto dell'aver Cristo assunto un vero corpo dalla Vergine Madre, quindi dalla carne di Adamo, quindi, per quanto verginalmente, dalla discendenza umana.*

Tale impegno di evidenza ha la sua profondissima ragione. Ogni uomo è inserito nel genere umano per quel che viene dai parenti, da Adamo. Riceve il corpo; l'anima l'ha da Dio. È adunque il suo corpo, quello avuto per natural discendenza che lo fa membro della famiglia umana, Gesù è membro di questa famiglia, per quello che ha avuto dalla Vergine Madre, dalla carne di Adamo.

L'essere inserito nel genere umano gli ha permesso di ricapitolarlo tutto in sé, di rappresentarlo e di sostituirlo nell'opera del dolore, della giustizia riparatrice. Senza il corpo di Cristo nel presente ordine non ci sarebbe redenzione. Ancora: l'esser inserito nella famiglia degli uomini Gli ha permesso di portare in questa il suo patrimonio divino, per quello che era recettibile dagli uomini. È insomma per il Corpo del Cristo che abbiamo avuto tutto l'ordine soprannaturale della grazia e quanto comporta la adozione a figli di Dio. Tutto è legato alla Incarnazione.

Ora si è in grado di intendere quanto sia giusto il trasporto cristiano verso l'umanità di Cristo e verso la Santissima Madre, nella quale e per la quale fu in atto l'incontro salutare tra le cose divine e quelle umane.

Si è anche in grado di capire perché, secondo una legge di unità, in tutta l'economia soprannaturale non si prescinda mai dall'uso del mezzo naturale, anzi materiale. Basti ricordare i Sacramenti.

Finalmente, il Corpo umano del Cristo, essendo il

vincolo primo dell'unione al mondo e la nervatura sulla quale si stende tutta la realtà soprannaturale, è il primo fondamento della Comunione dei Santi

Così tutto è legato e ridotto ad unità. Così il popolo guarda sempre al Verbo; ma lo guarda sempre nella sua Umanità.

C'è l'unione? Dove? Che è mai? Nel Vangelo elementi umani ed elementi divini vengono riferiti allo stesso Soggetto. Soggetto è la Persona. In Cristo è dunque una la Persona.

Eppure l'elemento divino non può in ragione della sua natura entrare in composizione coll'elemento umano. Dunque l'unione sta tra la natura umana assunta e la Persona Divina del Verbo. Ecco dove sta l'unione. Una serie di chiarificazioni permetterà di fare qualche luce su questo che è proprio il mistero della Incarnazione.

a) *Anzitutto i termini: Si deve parlare di persona e di natura. Non sarebbe prudente e fruttuoso il farlo senza possederne una idea esatta. Persona è il soggetto individuo, autonomo sussistente, il quale possiede una determinata natura.*

Se ne distingue perché la natura è elemento formale immutabile, la persona è il soggetto nel quale si realizza e sussiste la natura. Ciò permette di intravedere la fondamentale possibilità o non contraddizione del dogma dell'unione ipostatica, nel quale un unico soggetto infinito, cioè la persona del Verbo, sussiste anche secondo la natura umana che viene assunta nel tempo.

In Cristo pertanto si ha un'unica persona, la persona divina del Verbo che si identifica con la natura divina unica nella quale sussiste per la generazione eterna del Padre. Le nature però in Cristo sono due ed immutabili, perché la natura umana si unisce al Verbo non *per formare con la sua natura divina una terza persona risultante dalla composizione delle due nature umana e divina,* ma *unicamente perché la natura umana assunta*

possa sussistere per la personalità eterna del Verbo, ed il Verbo possa essere e dirsi realmente vero Dio e vero Uomo ricevendo così la capacità di operare secondo la natura umana, e portare a compimento l'opera della nostra Redenzione.

b) *Si osservi ancora, in via generale, che noi usiamo tutti questi termini propri del pensiero umano, in forma analogica, cioè tenendo conto che, mentre sono veri, non adeguano l'infinita realtà.*

c) *Avviciniamoci di più al Mistero. Unione si ha quando qualche cosa diventa comune. Su ciò ritorneremo.*

Unione è in fondo un rapporto fra due, è cioè una relazione.

Ciò basta a comprendere che nell'Incarnazione siamo fuori di ogni idea di mescolanza, di antropomorfismo, di materialità. E si noti: nelle relazioni che intercorrono tra Creatore e creatura, il movimento di dipendenza, la stessa realtà relativa sta dalla parte di quest'ultima: Dio non diventa mai dipendente. Con tutto ciò le relazioni restano realissime perché tali dalla creatura al Creatore. Alla realtà non si richiede che siano reciproche. Ecco dunque perché anche nell'unione ipostatica il Verbo rimane sempre nella immutabilità dignitosa della sua perfezione. Noi usiamo dire: il Verbo discese. *In realtà ad usare un linguaggio strettamente scientifico, si dovrebbe dire « la natura umana salì ». Dio non si muove, anche se il termine « muoversi » può venir bene per tradurre, come si usa nei paradossi, l'ineffabile amore di Dio per noi.*

d) *A sua volta: questa unione o relazione in che cosa consiste?*

In questo: il Verbo è per questa determinata natura assunta quello che è, per qualunque altra natura, il soggetto personale, l'io creato. Reciprocamente: questa natura assunta è per il Verbo quello che qualunque altra è per il suo principio personale in cui sussiste.

e) *Le conseguenze sono limpide: la persona dà alle azioni della natura posseduta il proprio valore; per questo gli atti umani di Cristo ebbero valore divino e furono sufficienti, anzi sovrabbondanti a redimere il mondo.*

Così, tra i più difficili concetti del suo pensiero, la mente umana può, non risolvere il mistero, ma conoscerlo e vederne la ragionevolezza.

Ora che i termini del mistero si sono riuniti soffermiamoci alquanto a guardare l'umanità del Cristo. Anche perché essa è oggetto del nostro culto, come si dirà appresso.

Questa umanità, in tutto simile agli uomini fuorché nel peccato, ebbe doti mirabili; sono: la scienza infusa, la visione beatifica, la impossibilità di allontanarsi dalla legge di Dio, pur conservando la piena libertà nel bene, la grazia santificante con tutti gli elementi dell'ordine soprannaturale. Tali doti hanno, naturalmente, la loro sede nell'anima. Altre doti mirabili furono nel corpo dal momento della risurrezione.

Qui potrebbe sembrare che il cumulo dei privilegi distaccasse il Cristo uomo dagli altri uomini.

Non è così. Egli non distacca, semplicemente precede: legge infatti costante nell'ordine soprannaturale, enunciata in forma chiarissima è: che tutto quello che è o fu del Cristo, sia nella debita proporzione anche di quanti sono con Lui. Così attraverso il mistero della unione della Persona Divina del Verbo con la umanità del Cristo si intravede sempre, sì da parere il ricalco o l'ombra, l'unione tra Dio e l'umanità intera. Il fatto prende la proporzione della legge. In essa si universalizza, è sostanza delle operazioni degli uomini!

Gesù Dio e Uomo non è staccato da noi: c'è il vincolo del culto.

Culto è il riconoscimento di una superiorità di una eccellenza: contiene quindi l'onore, la lode, l'ammirazione, congiunta con la sottomissione verso la persona a cui diamo il culto. Quando il titolo per cui si dà è una eccellenza increata, questo culto prende il nome di adorazione.

Gesù si adora perché Dio. Ma si adora pure nella sua Umanità. Essa infatti, sussistente come è nella stessa persona divina del Verbo, viene adorata con unico atto di culto che si riferisce all'unica persona, che è il Verbo divino incarnato; ma la ragione dell'adorazione non è l'eccellenza infinita della natura umana la quale, perché creata, non può rivendicare per sé tale eccellenza; ma la ragione si desume dall'unione del Verbo per il quale è adorata con culto di latria.

Perciò si adorano per motivi speciali anche le parti più importanti della natura umana assunta, e principalmente si adora il suo Cuore, simbolo del suo amore infinito per il Padre e per l'umanità decaduta.

Contro questa visione dell'uomo-Dio, dell'avvicinamento delle cose divine alle cose umane, ci fu la reazione dell'eresia: gnosi, docetismo, apollinarismo, arianesimo, nestorianismo, monofisitismo, monoteletismo.

Le eresie nacquero da questa voglia: che le cose di Dio fossero piccole, nude e spoglie al pari delle cose umane. Si volle negare o deformare quello che non si capiva troppo per ignoranza ed impossibilità: la verità fu messa in un letto di Procuste.

Ma lo Spirito Consolatore non venne meno: la verità è intatta.

Come è intatto il problema del mondo che senza Gesù Cristo non si risolve!

Don GIUSEPPE SIRI
(1937)

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

BRUNERO GHERARDINI, *Nel mondo per Dio - Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*; pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'ORIGINE ETERNA DELLO SPIRITO SANTO DAL PADRE E DAL FIGLIO

Nel 550° anniversario della definizione dogmatica emanata dal Concilio Ecumenico di Firenze (1439)

Il 6 luglio del 1989 è ricorso il 550° anniversario del documento *Laetentur coeli,* che segnò l'accordo tra i Latini e i Greci intorno alla origine eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Mentre il 13 e il 14 aprile sempre del 1989 è ricorso il 550° anniversario della celebre *Oratio dogmatica de unione* tenuta dal Card. Bessarione di Nicea davanti ai Padri conciliari radunati a Firenze, che segnò una tappa importante sul cammino dell'unità (1).

Una premessa si impone necessariamente per renderci conto della controversia tra i Latini e i Greci a proposito della origine eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Gli Orientali, oggi denominati Ortodossi, a partire da un certo periodo della loro storia, hanno ritenuto di dover negare un influsso reale del Figlio nella origine eterna dello Spirito Santo attribuendolo solo alla persona del Padre in base all'affermazione di Cristo: « parà tou patròs ekporeuethai » (che procede dal Padre) (*Gv* 15, 26).

---

(1) BESSARION NICAENUS, *Oratio dogmatica de unione,* Concilium Florentinum, Series B vol. VII, Roma 1958.

I - LA DOTTRINA DEI PADRI GRECI SULLA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO DAL PADRE E DAL FIGLIO

I Padri greci, parlando dei rapporti esistenti tra lo Spirito Santo e il Figlio, insistono, cioè mettono l'accento sulla *consostanzialità* esistente tra le due persone divine. Tale riflessione patristica lascia normalmente al di fuori del suo campo di visione la *specificità del rapporto tra lo Spirito e il Figlio.*

La problematica d'insieme dei Padri greci non verte sulla specificità dei rapporti tra lo Spirito e il Figlio. Tuttavia se consideriamo più a fondo la questione ci è dato di scoprire alcuni punti o rilievi che fanno chiaramente presagire la dottrina del *Filioque.*

La rappresentazione abituale che i Padri greci si fanno della Trinità non si lascia ridurre ad uno schema puramente *lineare.* Essa implica nel cuore di questo orientamento fondamentale un aspetto assolutamente essenziale d'*inclusione* delle persone, la mutua immanenza delle une nelle altre. In ragione di questa prospettiva d'inclusione, si trova implicato in questo schema un rapporto tra lo Spirito e il Figlio *a titolo di origine.*

1. *Approcci di una riflessione più sviluppata nei rapporti dello Spirito e del Figlio*

a) Lo Spirito Santo è al centro, cioè in mezzo al Padre e al Figlio.

b) Nella comunicazione della divinità allo Spirito Santo, il Figlio svolge una funzione attiva.

c) Lo Spirito Santo dipende nel suo essere dal Padre e dal Figlio.

a) *Lo Spirito Santo è in mezzo al Padre e al Figlio*

Numerosi testi patristici affermano tale verità: lo Spirito Santo è nel Padre e nel Figlio. Prevalenza del senso consostanziale di tali testi. Tuttavia il testo seguente è molto significativo: « Lo Spirito è sempre col Padre e col Figlio... *procedendo* dal Padre e *ricevendo* dal Figlio, non estraneo al Padre e al Figlio, ma della stessa sostanza, della stessa divinità del Padre e del Figlio » (2).

(2) PG 42, 1053 d.

Presso S. Epifanio affiora sotto gli schemi della consostanzialità e dell'immanenza reciproca il rapporto *di origine*. L'immagine della sorgente lo testimonia: « Il Figlio sorgente viva zampilla dalla sorgente. - Lo Spirito Santo è sorgente da sorgente, dal Padre e dal Figlio » (3). Tale paragone si trova già in S. Atanasio (Dell'Incarnazione del Verbo: « Presso il Padre c'è il Figlio, che è la sorgente dello Spirito Santo ») (4). Lo stesso Autore dice ancora: « Ricevete lo Spirito Santo: ciò ci porta a pensare che lo Spirito dato ai discepoli è (viene, procede) dalla (ek) pienezza della divinità. Nel Cristo c'è la pienezza della divinità » (5). In questo testo Atanasio afferma implicitamente la processione dello Spirito Santo da Cristo in *quanto Dio*. Se lo Spirito Santo procede dalla pienezza della divinità e questa si trova in Cristo, è ovvio che lo Spirito procede anche da Cristo. Solo a questa condizione Cristo può comunicare lo Spirito Santo ai suoi apostoli.

Il rapporto di origine è almeno implicito nel seguente testo di *S. Gregorio Nazianzeno*: « Santa Triade che va dall'uno verso l'uno... Un solo Dio dal Padre per mezzo del Figlio verso il grande Spirito. La divinità perfetta dimorante nei perfetti » (6).

b) Nella comunicazione della divinità allo Spirito Santo, il Figlio svolge una funzione attiva

Le formule citate già orientano verso una funzione attiva del Figlio nella comunicazione della divinità allo Spirito Santo.

S. Epifanio afferma: « Essi riconoscono che lo Spirito Santo, che la S. Scrittura chiama Paraclito, esiste dal Padre per mezzo del Figlio » (7). Lo stesso S. Dottore nella sua forma più lunga del simbolo dice esplicitamente che « lo Spirito Santo *procede* dal Padre (*ekporeuómeon*) e *riceve* la divinità dal Figlio (*lambanomenon*), che è « della stessa sostanza del Padre e del Figlio» e che egli, come il Cristo è creduto procedere da Dio Padre, così procede, cioè è anche da Cristo, cioè da tutti e due (Padre e Figlio) (*par' amfoséroon*) » (8).

Didimo Alessandrino dice che « lo Spirito Santo, mentre

(3) PG 36, 285 d.
(4) PG 26, 999 a.
(5) PG 26, 998 b.
(6) PG 37, 632 a.
(7) PG 42, 433 a-b.
(8) PG 43, 28 a; 29 a; 67 e 77; 137 b e 148 b.

parla il Figlio, non ascolta quello che prima non sa, perché egli è quello stesso che è proferito dal Figlio, cioè procedente dalla verità, Consolatore che emana dal Consolatore, Dio da Dio (9)... Né infatti il Figlio è qualche cos'altro di quello che gli viene dato dal Padre, né altra *sostanza* è dello Spirito Santo se non ciò che a lui viene dato dal Figlio » (10).

L'approfondimento sull'origine dello Spirito Santo dal Figlio viene soprattutto da S. Gregorio di Nissa, il quale ha cercato di precisare le *proprietà* che caratterizzano le persone. È noto il suo celebre testo. « Lo Spirito Santo è unito al Figlio in quanto è increato; è unito a Lui (Figlio) in quanto ha il principio (aitia) del suo essere in Dio Creatore dell'universo; egli si distingue (dal Figlio) in quanto viene dal Padre non come un Figlio unico e in quanto è manifestato per mezzo del Figlio » (11).

S. Gregorio formula la proposizione seguente: il principio della distinzione di una persona da un'altra non può essere che il seguente: « Da una parte *c'è colui che è principio* (aitia), dall'altra parte, *c'è colui che è principiato* (originato): in colui che è principiato, noi concepiamo una nuova distinzione, cioè colui che viene (procede) immediatamente dal primo, e colui che viene (procede) per l'intermediario di quegli che viene immediatamente dal primo, di modo che il nome di Figlio unico rimane senza ambiguità al Figlio, e tuttavia senza esitazione possibile lo Spirito Santo è dal Padre, infatti la mediazione del Figlio conserva a questi la proprietà di Figlio unico, e non priva lo Spirito Santo della sua relazione naturale al Padre » (12).

Dalla distinzione stabilita da S. Gregorio appare chiaramente che lo Spirito Santo viene, cioè procede dal primo, dal Padre, *non immediatamente* come il Figlio, ma per *l'intermediario o la mediazione del Figlio,* cioè di colui che procede immediatamente dal primo (Padre). La distinzione stabilita da S. Gregorio apre la strada per un ulteriore approfondimento del rapporto tra lo Spirito e il Figlio.

Dunque *l'origine* dello Spirito Santo viene dal Padre tramite il Figlio. Ora questo non sarebbe vero se egli non pro-

(9) PG 39, 1064-1065.

(10) PG 37, 1065 e.

(11) PG 45, 133 b-e.

(12) PG 45, 133 c.

cedesse, cioè non ricevesse la natura divina anche dal Figlio. Dunque il Figlio svolge una *funzione attiva* rispetto alla processione dello Spirito Santo. *Leonzio di Bisanzio* caratterizza il Figlio come « trasportatore » o « trasmettitore » dello Spirito Santo (13) e afferma che il Figlio « non spira a titolo principale da se stesso lo Spirito Santo » (14) (*diaporthpeutees*).

c) *Lo Spirito Santo dipende nel suo essere dal Padre e dal Figlio*

Nella stessa prospettiva, noi troviamo alcune formule — vere ma indiscutibili — che lo Spirito Santo deriva il *suo essere* dal Figlio. In verità si tratta dell'essere eterno, poiché vengono usati i termini *é parxis, tó einai.*

S. Basilio: « Quanto a dignità egli viene dopo il Figlio avendo da Lui il *suo essere* e ricevendo da Dio e annunziandolo a noi e che egli dipenda interamente da questo principio, è ciò che ci insegna la tradizione della parola di pietà » (15).

S. Gregorio di Nissa: « Come il Figlio è unito al Padre e riceve da Lui il suo essere senza che la sua esistenza sia posteriore, *così è a sua volta dello Spirito Santo in relazione al Figlio unico,* se lo si consideri in un pensiero solitario prima dell'ipostasi dello Spirito in ragione del principio. Non c'è posto per intervalli di tempo nella vita eterna. Così se si eccettua la ragione di principio (aitia), non c'è distinzione all'interno della santa Triade » (16).

Lo stesso S. Dottore afferma che « lo Spirito Santo è detto (Spirito) del Padre ed è attestato *che è del Figlio*: "Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene" (*Rom* 8, s). Dunque lo Spirito che è di Dio è anche lo Spirito di Cristo. Tuttavia il Figlio che è di Dio non è e non è detto dello Spirito: la consecuzione della relazione non può essere capovolta » (17).

Troviamo delle espressioni analoghe in S. Cirillo d'Alessandria, il quale dice che « lo Spirito è lo Spirito proprio del Fi-

---

(13) PG 86, 1585 c.
(14) PG 86, 1485 c.
(15) PG 29, 653-680.
(16) PG 45, 364 b-c.
(17) PG 46, 1109.

glio, che egli è in Lui e *da Lui* » (18). « È necessario riconoscere che lo Spirito è della sostanza del Figlio. Egli produce il rinnovamento *in quanto esiste da Lui secondo la natura* e che è *mandato* da Lui nella creazione » (19).

Anastasio d'Antiochia afferma: « Il Signore mostrando che lo Spirito esiste *a partire da Lui,* soffiando sui suoi discepoli dice: Ricevete lo Spirito Santo » (20).

II - IL RIFIUTO DI PROSEGUIRE L'INVESTIGAZIONE TEOLOGICA NELLA LINEA DI QUESTE INIZIATIVE

Queste formule ad alcuni Autori orientali sembrarono essere così contrarie alla Scrittura e di natura speculativa da indurli a rigettarle. Fin dal V secolo esse provocarono una forte reazione nella persona di Teodoreto di Ciro († 460), il quale attaccò le due formule, quella che sosteneva lo Spirito Santo essere *dal Figlio* quanto quella che sosteneva lo Spirito Santo essere *mediante il Figlio.*

L'espressione: lo Spirito è proprio del Figlio, secondo Teodoreto, può significare sia la sua consostanzialità col Figlio sia la sua processione dal Padre; non può invece affatto significare che Esso riceve la sua esistenza dal Figlio o mediante il Figlio. Quest'ultima tesi per Teodoreto è una bestemmia e una empietà contraria sia al vangelo di S. Giovanni che alle lettere di S. Paolo.

In sostanza, per Teodoreto, i testi che parlano della missione dello Spirito Santo e della sua inabitazione nei giusti devono essere intesi nel modo seguente: lo Spirito Santo tiene, riceve la sua esistenza da Dio Padre ed è dato e comunicato ai giusti *mediante il Figlio* (21).

Questa tesi di Teodoreto fu fatta propria da S. Giovanni

---

(18) PG 71, 377 b.

(19) PG 75, 608 c.

(20) PG 89, 1328 a. Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Réflexions sur la théologie des Pères Grecs en rapport avec le « Filioque »* in *L'Esprit Saint et l'Eglise,* Actes du Symposium organisé par l'Académie internationale des Sciences Religieuses, Paris 1969, pagg. 195-234.

(21) PG 76, 432; cfr. anche PG 74, 1484 b-c.

Damasceno, che condensò in una formula tipo tutta la tradizione orientale: « Noi non diciamo che lo Spirito procede dal Figlio, noi lo chiamiamo lo Spirito del Figlio e crediamo che per mezzo del Figlio è manifestato e cioè donato » (22).

Il patriarca Fozio nella sua *Mistagogia teologica* (23) tenterà di dare una sistemazione teologica alla tesi della processione dello Spirito Santo dal solo Padre: monarchia e monopatrismo.

Accanto a questa tesi, però, c'è l'altra sostenuta da S. Massimo il Confessore (580-662) e da S. Tarasio.

S. Massimo afferma: « Come la mente è l'autore (principio) del Verbo, così è autore dello Spirito, tuttavia attraverso la mediazione del Verbo » (24). La mediazione del Verbo è la ragione per cui lo Spirito Santo è lo Spirito del Verbo: « Infatti lo Spirito Santo, come per natura è essenzialmente di Dio Padre, così anche essenzialmente per natura (*fúsei kath'ousian*) è del Figlio in quanto procede (*oos ekporeuómenos*) essenzialmente dal Padre mediante il Figlio [da lui] generato » (25). Lo Spirito appartiene (è) essenzialmente al (del) Figlio perché ha origine per mezzo di lui. Infatti la connessione naturale (*kat'ousian*) dello Spirito col Figlio, nata dalla processione, non può verificarsi se non conseguentemente ad un reale influsso del Figlio su di lui. Come lo Spirito per natura è di Dio Padre perché procede realmente da lui, così pure è per natura (essenzialmente) del Figlio perché procede realmente da lui.

Una conferma di ciò la riscontriamo nella spiegazione data da S. Massimo alla formula dei Latini. « I Latini infatti sanno che il Padre è l'unica causa [prima e indipendente] del Figlio e dello Spirito Santo, dell'uno per generazione, dell'altro per processione; ma con quella loro formula vogliono mostrare che lo Spirito Santo per mezzo di lui [il Figlio] (tò d'iautòn proiénai) ha origine e così manifestare l'unità della sostanza e la somiglianza di lui senza alcun mutamento » (26).

S. Massimo vuole mostrare che la formula latina « ex Patre

---

(22) PG 94, 832 a-b.

(23) PG 102, 340.

(24) *Quaest. et dub.*, 34; PG 90, 813.

(25) *Quaest. ad Thalass.* 63; PG 90, 672.

(26) *Lettera a Marinos*, PG 91, 136 A-B e C.

Filioque procedit» è sostanzialmente identica a quella dei Cappadoci: *ex Patre per Filium.* Ma traduce la processione non con « ekporéuesthai » ma con « proiénai », essendo il primo verbo a partire dai Cappadoci riservato alla processione dello Spirito Santo dal Padre.

S. Tarasio nel Concilio ecumenico niceno secondo professò la processione dello Spirito Santo dal Padre per mezzo del Figlio. Tale professione di fede fu approvata come ortodossa dai rappresentanti del Romano Pontefice, presenti a quel Concilio (27). Durante il primo millennio sia la Chiesa latina che la Chiesa greca o orientale professavano ciascuna la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio o dal Padre per mezzo del Figlio senza che, fatte le debite eccezioni, si accusassero di eresia. La comunione di fede tra gli Occidentali e gli Orientali circa la duplice formula di processione non fu impugnata neppure da due scrittori orientali: Leone, vescovo di Acri e da Niceta Pettorato, i quali, sotto Michele Cerulario, impugnarono gli abusi perpetrati, a loro giudizio, dai Latini. La rottura definitiva avvenne nel 1054 sotto il patriarca Michele Cerulario. Oggi diversi vescovi e teologi orientali ammettono che la rottura con Roma non fu provocata dal *Filioque,* ma da altri motivi che nulla avevano a che fare con tale dottrina di fede. « A partire dal s. VI il *Filioque* è entrato nella tradizione occidentale senza mai essere considerato come un ostacolo all'unione prima che questa venisse rotta per altri motivi » (28). Durante il periodo che va dal 1054 al 1439, cioè alla celebrazione del Concilio di Firenze, non tutti gli scrittori o teologi orientali hanno negato la legittimità delle due formule: dal Padre e dal Figlio e dal Padre per mezzo del Figlio (29).

---

(27) PG 98, 117 C; cfr. MANSI, Coll. Concil. XII, 1077 E.

(28) Metropolita DAMASKINOS di Tranoupolis, *Discorso alla Settimana per l'unità dei cristiani,* (Palermo 1975), in « Irénikon », 48 (1975), p. 219. La stessa tesi è sostenuta dal teologo russo BOLOTOV nelle ultime tre tesi sul *Filioque* n. 25, n. 26, n. 27: *Thèses sur le Filioque,* pp. 288-289. S. BULGAKOV scriveva: « Durante lunghi anni ho fatto io stesso del mio meglio per trovare tracce di questa influenza (della divergenza dogmatica nella vita e nella dottrina delle due chiese) ... confesso che non sono riuscito a trovarla e non la trovo; anzi finirò col negarla semplicemente » (*Il Paraclito,* Bologna 1987, pp. 276 ss. e p. 302).

(29) Si veda il dialogo che ebbe luogo davanti all'imperatore Giovanni Comneno, nel 1135 tra Niceta di Nicomedia e Anselmo di Havelberg († 1158): « A dire il vero — confessa il Vescovo di Havelberg — noi e molti teologi d'Occidente non siamo in disaccordo con voi quanto al *senso* di questa espressione *(ekporeusis);* ma, come ho già detto più volte, è il *termine* con cui voi esprimete questa processione che ci era sconosciuto fino al presente; noi non temiamo il *modo* di questa processione che è ortodosso, ma è il termine per esprimerlo che non ci è familiare » (PL 202, 1202-1208).

Il concilio costantinopolitano primo (381) fu un concilio di soli Padri orientali, radunatisi sotto la presidenza di S. Gregorio di Nazianzo, per condannare l'eresia dei negatori della divinità dello Spirito Santo. Nella professione di fede si diceva: « crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre... ». Nulla si dice almeno esplicitamente del rapporto tra lo Spirito Santo e il Figlio. L'espressione giovannea *pará toú patrós ekporeúetai* viene intesa in senso stretto solo della origine eterna dello Spirito Santo dal Padre. L'« ekporeusis » designa l'origine dello Spirito Santo dal Padre e in quanto tale essa si distingue in modo unico e originale dalla generazione del Figlio dal Padre. Il verbo *ekporeúomai* significa uscire dalla prima sorgente. Ora solo il Padre è la prima sorgente nell'interno della Trinità, cioè il principio da cui hanno origine il Figlio e lo Spirito Santo. Sotto questo aspetto gli ortodossi non potranno mai dire che lo Spirito Santo *ekporeúetai kai toú uiou,* cosa che evidentemente costituirebbe un errore dogmatico. Scrive un Autore: « Il verbo *ekporeúomai* viene da *Gv* 15, 26 ed è composto da *ek* (preposizione di origine) e da *poros* (= passaggio, guado) da cui deriva il verbo *poreúo* che vuol dire "far passare": qui il verbo è alla forma media e sottolinea perciò l'azione del soggetto: lo Spirito esce lui stesso dal Padre (30). Tutt'altro che equivalente il latino *procedere,* composto da *cedere* che significa avanzare, facendo spazio a ciò da cui ci si allontana, ritirarsi, e dal prefisso *pro,* che significa "in avanti". Mentre quindi il verbo greco indica l'uscire dalla prima origine, quello latino dice progredire, andare avanti, e, riguardo al punto di partenza, uscire, venir fuori senza specificare se la "fonte-origine" sia prima oppure no. Il termine più corrispondente all'*ekpóreusis* dovrebbe essere non il latino *processio,* ma *productio,* mentre al latino procedere si accostano bene i greci *proiénai* e *prochòrein* » (31).

I Padri conciliari di Costantinopoli I (381) sostituirono il *parà tou patròs* di *Gv* 15, 26 con *ek tou patròs* ove la preposizione *ek* esprime il senso di una processione o origine assoluta, « l'uscire dalla prima sorgente » accentuando così la monarchia del Padre, fonte assoluta della Trinità. I Latini si accorsero

(30) Cf. F. HAUCK e S. SCHULZ in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Kittel) X, 1416-1446.

(31) F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza,* Bologna 1987, p. 175.

della inadeguatezza della loro formula al riguardo della origine dello Spirito Santo nella vita divina. S. Agostino rafforza il verbo *procedere* dello Spirito Santo dal Padre con l'avverbio *principaliter* per evidenziare che il Padre è l'origine prima assoluta dello Spirito Santo e che questo in tanto procede dal Figlio in quanto il medesimo riceve per generazione dal Padre il potere di spirare lo Spirito Santo (32). S. Tommaso aveva riconosciuto con la sua consueta acutezza l'inadeguatezza della formula latina (33). Per i Padri orientali il verbo *ekporeúesthai* significa avere una *origine ultima.* Questa affermazione da alcuni viene contestata e, secondo noi, con ragione. La prima cosa che si deve fare al riguardo è quella di analizzare il senso che tale verbo presenta nel N. Testamento e nella letteratura giovannea. Dal dossier presentato da Kittel su questo termine appare che esso non significa *origine ultima* (34). Spiegando *oggi* il senso della dottrina del *Filioque* si deve tener conto attualmente della precisione che viene data al senso del verbo « ekporeúesthai » per cui possiamo comprendere l'affermazione del Iugie quando scrive: « Praepositio autem *ek* non-nisi *improprie* Filii nomini praeponitur, quia Filius non est fons primordialis, sed fons a Patre derivatus et una cum eo existens principium Spiritus Sancti » (35). Tuttavia è doveroso rilevare che il Bessarione già nella sua *Oratio dogmatica de unione,* (55-54 e 60) aveva richiamato l'attenzione dei Padri conciliari di Firenze che S. Cirillo di Alessandria e S. Epifanio avevano utilizzato la preposizione *ek* per esporre la relazione eterna dello Spirito al Figlio (36).

A ciò si deve aggiungere che S. Cirillo parlando della processione dello Spirito Santo dal Padre aveva identificato il senso dei due verbi « procheitai » e « ekporeúesthai » nella sua celebre lettera dottrinale 55 (37). Altre volte S. Cirillo, riferendosi a *Gv* 15,26, fa intendere chiaramente che il verbo « ekporeúesthai » esprime sia una missione temporale sia una processione eterna, senza separazione e senza limitazione *ad una origine ultima* (38). Si può dire che l'identificazione esplicita di « procheitai » ed « ekporeúesthai » in S. Cirillo giustificava

(32) Cf. S. AGOSTINO, *De Trin.*, 1. 15, 17, 29; PL 42, 1081.

(33) Cf. *De Potentia,* q. 10, a. I, d 18.

(34) Cf. KITTEL, *Theologische Wörterbuch zum N. Testament,* t. VI, p. 579

(35) *De Processione Spiritus Sancti,* Romae, 1936, p. 14.

(36) PG 76, 1188 D - 1189 A; 43, 137 A e B.

(37) PG 77, 316 D.

(38) PG 75, 420; 75, 585 A; 77, 107 C.

anticipatamente la stretta fedeltà del testo greco del Concilio di Firenze alla patristica greca (39). Infine rileviamo che S. Cirillo utilizzò il verbo « ekporeúesthai » anche a proposito della generazione del Figlio (40).

S. Gregorio di Nazianzo fu il primo a restringere il significato del verbo « ekporeúesthai » utilizzato in *Gv* 15, 26 per esprimere l'origine da una sorgente ultima. Il P. B. Schultze S.J. del Pontificio Istituto Orientale è del parere che il verbo « ekporeúesthai » non significa in greco « procedere da una prima sorgente ». Non sembra che questa limitazione di senso sia stata invocata contro l'uso del termine nel testo greco e ufficiale della definizione dogmatica del Concilio di Firenze (41). Senza negare che solo il Padre è l'origine nel senso di *fonte* e del Figlio e dello Spirito Santo (è il concetto vero di *monarchia* del Padre accettato anche dai Cattolici), riteniamo che vada fatto uno studio molto serio sul significato preciso del verbo « ekporeúesthai » nel N. Testamento e in particolare nella letteratura giovannea per sapere se esso di per sé designa « l'origine da una sorgente prima ».

Accanto a questo linguaggio c'è quello della « teologia alessandrina, che distingue l'"ekpóreusis" dello Spirito Santo dal Padre, dal "proiénai" (procedere, processio) nell'essenza divina e dall'essenza divina, e quindi anche dal Figlio. In quanto persona lo Spirito Santo ha origine dal Padre ma in riferimento al Figlio, per questo ha anche dal Figlio l'esistenza (yparchein) nella divinità » (42).

La teologia latina, come vedremo, adopera lo stesso termine « procedere » per esprimere l'origine sia del Figlio che dello Spirito dal Padre e distingue l'origine del Figlio e dello Spirito dal Padre all'interno della divinità, effettuandosi la prima per via d'intelligenza per opera del Padre e la seconda per via di volontà per opera del Padre e del Figlio come unico principio e mediante unica azione spirativa.

Abbiamo una distinzione di parole che implicano una distinzione di teologie che hanno coabitato per secoli.

---

(39) Cf. H. DU MANOIR, *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, pp. 223 n. 8 e 226.

(40) PG 74, 420 a.

(41) Cf. B. de MARGERIE, S.J., *L'Esprit qui dit «Père»* in *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 159 n. 2 dal quale abbiamo desunto quanto veniamo dicendo.

(42) G. BAGET-BOZZO, *La Trinità*, Firenze 1980, p. 95.

Per renderci conto della diversità (quanto alla formula) della teologia dei Cappadoci da quella latina non bisogna dimenticare che se essi nella loro teologia partono dalla dottrina origeniana della irriducibilità delle ipostasi divine l'una rispetto all'altra, tuttavia nella loro opposizione al razionalismo di Eunomio introducono un principio relativo alla ineffabilità della essenza divina, che comporta il primato della teologia apofatica o negativa su quella catafatica o dell'affermazione nell'attribuzione di un predicato al soggetto divino.

Mentre i nomi riguardanti l'essenza divina sono fondamentalmente negativi o riguardano Dio soltanto come causa del mondo, i nomi trinitari sono positivi e vanno collocati pienamente nell'ambito delle relazioni divine, senza connotare nemmeno in obliquo l'essenza divina. In questo caso, « l'unità delle relazioni trinitarie può essere compresa ed espressa solo a partire da una unità di origine, quella del Padre. Il Figlio e lo Spirito Santo mantengono la loro unità nella loro radicale differenza ipostatica perché hanno origine dal Padre » (43). S. Gregorio di Nissa afferma che la differenza tra essere causa ed essere causato è la sola cosa che distingue le persone divine fra di loro: « la fede ci insegna che vi è un principio e ciò che segue dal principio » (44). L'unità tra le persone trinitarie è data dal fatto che esse hanno un solo principio, il Padre.

Questo però non significa che la teologia dei Cappadoci escluda la mediazione del Figlio. Il Nisseno infatti afferma che « a partire da ciò che è principio, cioè dal Padre, c'è una nuova distinzione, cioè essere immediatamente dal principio, e essere *da colui che è immediatamente* dal principio. In questo modo il nome di Figlio unico rimane senza ambiguità al Figlio, e tuttavia senza contestazioni lo Spirito Santo ha la sua "ekpóreusis" a partire dal Padre, mentre la medietà del Figlio gli conserva la sua proprietà di Figlio unico e non priva lo Spirito della sua relazione al Padre » (45).

Dal testo risulta che l'unità delle Persone divine è fondata direttamente sull'origine dal Padre come principio ma *mediante* il Figlio. La relazione di origine dello Spirito al Padre è assicurata attraverso la *mediazione* del Figlio. Lo Spirito ha il suo modo proprio di procedere dal Padre e ciò ne evidenzia la divinità in senso stretto, ma questa *ekpóreusis* non può fare a

(43) BAGET-BOZZO, *o.c.*, pp. 95-96.

(44) PG 45, 133.

(45) PG 45, 133.

meno della *mediazione del Figlio.* Infatti, solo il Figlio procede *immediatamente* dal principio, cioè dal Padre, mentre lo Spirito procede dal Padre mediante colui [il Figlio] che è immediatamente dal principio [il Padre].

Il Padre è la sorgente prima dello Spirito, ma la scaturigine di questo da quello avviene *tramite* colui che è immediatamente dal principio. Esiste un rapporto col Figlio, ma in questo contesto esso non può essere espresso con la medesima parola che riguarda l'origine dal Padre. « *Ekporeuómenon* » significa in questo senso originato dal Padre come da sorgente prima in un modo così unico e singolare come quello che il Figlio ha con il Padre.

S. Cirillo Alessandrino introdurrà la distinzione con i due verbi: « ekporeúesthai » e « proiénai ». Il secondo significa che il Figlio, generato dal Padre nella stessa *ousia divina,* concorre all'origine dello Spirito. La teologia di Cirillo intende garantire rigorosamente il titolo di principio al Padre, ma non solo al Padre, perché solo in questo modo si riconosce la piena divinità del Figlio e dello Spirito Santo (46). Il verbo « proiénai » rende meglio il senso del « procedere » latino.

Anche in S. Massimo troviamo una espressione simile a quella di S. Cirillo: « Lo Spirito Santo esce, scaturisce essenzialmente dal Padre in ragione (o a motivo) del Figlio generato » (47). S. Gregorio di Nissa si era espresso più chiaramente: « come il Figlio riceve dal Padre il suo essere, così lo Spirito Santo riceve dal Figlio secondo la sola ragione di causalità » (48).

Il ragionamento patristico greco, sostanzialmente favorevole alla tesi di un influsso reale del Figlio nella origine eterna dello Spirito Santo sebbene non sistematicamente precisato, fu bloccato da Teodoreto di Ciro, poi da S. Giovanni Damasceno (il P. P. Galtier è di parere contrario nel suo trattato *De SS. Trinitate in se et in nobis,* Parigi 1933, n. 366) e infine dal patriarca Fozio. La tesi di questi Autori, sebbene non condivisa

---

(46) Non è vero che i Padri Cappadoci abbiano detto che solo il Padre è « principio ». S. Gregorio di Nazianzo nel suo discorso di addio ai Padri del Concilio di Costantinopoli chiama il Padre « Colui che è senza principio », il Figlio « Colui che è il Principio », lo Spirito « Colui che è con il Principio » (*tô anarchô, tè arché, tò de meta tès archès* PG 36, 476).

(47) PG 90, 672 c-d.

(48) PG 45, 464.

pienamente da alcuni grandi teologi orientali (49), divenne comune in mezzo al clero e al popolo. Il patriarca, che consumò la rottura con Roma, Michele Cerulario, indirizzò ai Latini questo monito: « O Latini, cessate dal dire che ci sono più principi o più cause, riconoscete che il Padre è una sola causa » (*Panop.* 621).

Ora per quanto riguarda la teologia latina del *Filioque* si deve rilevare che essa risale al II-III secolo nella Chiesa latina, come ne fa fede Tertulliano: « Il terzo è lo Spirito, da Dio e dal Figlio (*a Deo et Filio*)... Così la Trinità, attraverso gradi uniti e connessi, viene dal Padre » (50). Un altro testo di Tertulliano anticipa la dottrina orientale della origine dello Spirito Santo dal Padre per mezzo del Figlio: « Lo Spirito non è da altri se non dal Padre per il Figlio » (51). Nei due testi citati ci sembra di intravvedere la dottrina orientale relativa alla *monarchia* del Padre nella Trinità.

S. Ilario usa più spesso la formula latina e qualche volta anche quella greca a proposito della origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. « Lo Spirito Santo deve essere confessato come avente il Padre e il Figlio come autori » (52). Il verso giovanneo 16.14 (« prenderà del mio ») lo interpreta in un senso identico al « a Patre procedere »: « id ipsim esse a Filio accipere, quod a Patre procedere »; poiché « omnia quae Patris sunt, sua sint, non differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio » (8, 20; 251 A-B). « Lo Spirito è dal Padre per mezzo del suo Unigenito » (53). L'Occidente, pri-

---

(49) S. Gregorio Palamas, arcivescovo di Tessalonica (s. XIV) scriveva: « Questo Spirito del Verbo dall'alto è come un misterioso amore del Padre per il Verbo misteriosamente generato: è così perché viene dal Padre congiuntamente con questo amore e questo amore rimane naturalmente in Lui » (PG 151, 1144 D). S. Gregorio Palamas sostiene che lo Spirito Santo riceve il suo essere ipostatico mediante « ekpóreusis » dal Padre e riceve il suo essere consostanziale dal Padre e dal Figlio (cf. i testi di S. Gregorio Palamas in J.-M. GARRIGUES, *Procession et ekporèse du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique*, in *Istina* 17 (1972) 345-366 in particolare p. 365). Un altro teologo ortodosso Gregorio di Cipro nel s. XIII aveva sostenuto la stessa tesi (cf. O. CLEMENT, *Grégoire de Chypre, « De l'ekporèse du Saint Esprit* in *Istina* 17 (1972) 442-456.

(50) *Adversus Praxeam*, 8; PL 2, 163 D - 164 A.

(51) *O.c.*, 4; PL 2, 159 B. L'idea del *Filioque* contenuta in questa tesi viene messa in dubbio da alcuni: J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966, p. 1057; P.-TH. CAMELOT in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 30 (1946) 31-33.

(52) *De Trin.*, 2, 29, 69; PL 1053 A-B.

(53) *O.c.*, 1. 12, 57; PL 10, 472.

ma che prendesse conoscenza del simbolo costantinopolitano — e ciò avvenne nel 451 al Concilio di Calcedonia —, già confessava dogmaticamente il « Filioque » attraverso la dichiarazione di S. Leone Magno e di due concili locali di Rouen e di Toledo (54). S. Leone era stato preceduto in questo da S. Ambrogio, il quale affermava che « lo Spirito Santo, siccome procede dal Padre e dal Figlio, non è separato dal Padre, non è separato dal Figlio » (55) e da S. Agostino che con maggiore precisione e chiarezza aveva espresso la dottrina della Chiesa latina. Il S. Dottore insegna in diverse opere l'origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. In modo particolare tale dottrina l'afferma con la chiarezza nel *De Trinitate.* Dio Padre è colui dal quale primariamente procede lo Spirito Santo, perché il suo procedere dal Figlio, al Figlio « glielo ha dato il Padre, non dopo che già esisteva senza esserne in possesso, perché quanto ha dato al Verbo unigenito glielo ha dato generandolo. Egli lo ha dunque generato in modo che il loro dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito fosse lo Spirito di ambedue » (56). Il Padre, per S. Agostino, è la fonte primaria della Trinità. Avendo la vita in se stesso, ha dato anche al Figlio di avere la vita in sé. Parimenti come il Padre ha in se stesso la proprietà di essere principio della processione dello Spirito Santo, ha dato ugualmente al Figlio di essere principio della processione del medesimo Spirito Santo... Se, infatti, tutto ciò che il Figlio ha, lo riceve dal Padre, riceve anche dal Padre di essere anch'egli principio da cui procede lo Spirito Santo » (57). La processione come anche la generazione sono eterne, mediante ambedue viene comunicata l'essenza divina rispettivamente dal Padre al Figlio per generazione e dai medesimi allo Spirito Santo per processione. Primariamente lo Spirito Santo procede dal Padre e per il dono che il Padre ne fa al Figlio senza alcun intervallo di tempo lo Spirito Santo procede in forma comune da entrambi (58). Mentre difende la perfetta consostanzialità tra il Padre e il Figlio nell'esercizio dell'attività spirativa, S. Agostino mette in evidenza la *monarchia* del Padre affermandone la funzione e la proprietà di fonte primaria della Trinità (59). In questo modo egli si avvicina ai

(54) Cf. *Sermo* 75, 3; PL 54, 402 A.

(55) S. AMBROGIO, *De Spiritu Sancto,* I, 11, 119-120; PL 16732-733; II, 5 e 11-12; 3, 1; PL 16, 771 C.

(56) *De Trin.,* 1. 15, 17, 29; PL 42, 1081.

(57) *De Trin.,* 15, 26, 47; PL 42, 1095.

(58) Cf. *De Trin.,* 1. 15, 26, 47; PL 42, 1095.

(59) Cf. *De Trin., ivi.*

Padri Greci che insistono sulla loro formula: *dal Padre per mezzo del Figlio.* S. Agostino concilia la consostanzialità del Padre e del Figlio nello spirare lo Spirito Santo communiter con la monarchia o principalità del Padre (60). Il linguaggio greco e il linguaggio latino sono ambedue legittimi e complementari.

Se i Padri Greci non parlano di processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio non errano, perché essi col verbo « ekporeúethai » intendono evidenziare la *principalità* del Padre nell'originare lo Spirito Santo. Il Padre è principio assoluto, non derivato dello Spirito, il Figlio è fonte o principio derivato del medesimo in quanto riceve dal Padre di essere tale in relazione allo Spirito Santo. Questo linguaggio è in sé ortodosso e legittimo a condizione che *non si escluda* il Figlio da tale ruolo. La teologia latina si esprime diversamente dalla teologia greca a motivo della concezione circa il rapporto tra « economia » e « teologia », cioè tra Dio in quanto si comunica a noi e Dio in quanto è considerato nella sua vita intima. L'economia riflette e segue la teologia: la « taxis » o disposizione della divinizzazione dell'uomo corrisponde alla « taxis » o ordine interiore della divinità. La missione del Figlio nel mondo rinvia alla sua origine eterna dal Padre; così la missione temporale dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio rinvia alla sua origine eterna « ex Patre Filioque ». Parimenti, come il Padre genera il Figlio e insieme a lui spira lo Spirito Santo, così il Padre e il Figlio ci infondono lo Spirito che da loro procede. La teologia orientale, anziché speculare sul mistero trinitario, preferisce contemplarlo nel silenzio seguendo la via apofatica. La Trinità è un mistero ineffabile e insondabile: le si addice l'amore adorante, mistico che trascende la via concettuale e raziocinativa. Per essa non è la natura divina, ma il Padre fonte dell'unità nella Trinità (monarchia) e centro dell'equilibrio trinitario. Le nozioni di « relazione », di « causa » (principio) non sono tanto di ordine metafisico quanto piuttosto di natura descrittiva per cui le Persone divine sono unite e distinte senza bisogno di far ricorso a tali nozioni (61). Per la teologia orien-

---

(60) S. Agostino espone questa dottrina in *Io Ev. tractatus* 99, 8, 9 e *Cont. Max. ar. ep.* II, 141; PL 42, 770. La stessa dottrina è insegnata da S. ZENONE (cf. *Tract.* 2; PL 11, 391-392) e da MARIO VITTORINO (cf. *Cont. Arianos,* 1, 12 13; PL 8, 1046 D; 1047 B e D; 1048 B).

(61) P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa,* Roma 1971, p. 96. Cf. LAMBIASI, *o.c.,* p. 174, cita V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,* Bologna 1967, pp. 160-161. Quanto è detto da questo A. corrisponde al pensiero dei teologi ortodossi moderni in generale. Non cre-

tale, la monarchia nella Trinità risiede nella persona del Padre, che fonda l'unità e quindi la consostanzialità tra le Persone divine. La teologia latina vede la « monarchia », l'unità di principio soprattutto come la derivazione della consostanzialità dal Padre al Figlio per generazione e nel Figlio allo Spirito per processione. Pertanto, l'unità nella Trinità non si fonda tanto sul Padre in quanto è principio, quanto sull'unità della sostanza che viene comunicata al Verbo e allo Spirito Santo.

Per gli orientali ortodossi, l'ipostasi del Padre ha come nome ipostatico e quindi incomunicabile e costitutivo quello di principio (*arché*) delle altre due ipostasi. Di qui l'impossibilità da parte del Figlio di essere sia pure derivatamente dal Padre, principio dello Spirito Santo. Per i latini il Padre in quanto è arché o principio inderivato della vita trinitaria, è tale per la sua costituzione originaria e non può comunicare tale prerogativa o proprietà alle altre Persone divine. Ma in quanto è sorgente (peghè) della comunione consustanziale è comunicabile, poiché può costituire il Figlio sia pure derivatamente da lui come principio dello Spirito Santo. Il Padre non può comunicare al Figlio (come pure allo Spirito Santo) la sua proprietà personale di primo soggetto possessore della natura divina (arché), ma può donare al Figlio il potere di comunicare la natura divina allo Spirito Santo.

Tertulliano è esplicito al riguardo: « se colui che possiede la monarchia ha un Figlio, la monarchia non è automaticamen-

---

diamo che i Padri Greci abbiano considerato le nozioni di « relazione » e di « causa » più come immagini descrittive che di valore metafisico. In realtà codesti Padri alle obiezioni degli Ariani, che, dall'opposizione della paternità e filiazione in Dio concludevano ad una diversità di sostanza nel Padre e nel Figlio, rispondevano rilevando che esse sono dei nomi o nozioni, che pur non significando una qualche composizione con la sostanza, tuttavia esprimono un aspetto reale della sostanza divina, cioè dei modi caratteristici di essa, le relazioni, secondo le quali essa concretamente esiste. Ingenito e generato non sono nomi riguardanti la sostanza in quanto tale, ma delle proprietà caratteristiche alle quali può sottostare una stessa sostanza (cf. S. BASILIO, *Adv. Eunom.* II, 28; PG 29, 637 B-C). S. GREGORIO DI NAZIANZO rispondendo agli Ariani afferma che il « Padre è un nome che riguarda non l'essenza ma la relazione che ha verso il Figlio » (Or. 29, 16; PG 36, 96 A). S. GREGORIO DI NISSA afferma che « se si eccettua la ragione di causa [principio], non vi è alcuna distinzione nell'interno della Santa Triade » (PG 45, 364 B-C). S. GIOVANNI DAMASCENO riassumendo il pensiero dei Padri Greci afferma che ciò per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si distinguono tra di loro, si identifica con i « modi di esistenza », cioè le relazioni reciproche (*De Fide*, I, c. 10 e 8; PG 94, 838 e 828 d). Se le Persone divine si distinguono per le relazioni reciproche non possono non essere costituite dalle medesime la cui realtà si identifica con esse.

te divisa e non cessa di essere monarchia, perché il Figlio è aggiunto come partecipante ad essa: infatti poiché essa continua ad appartenere come principio (principaliter) a colui che la comunica al Figlio, essa rimane monarchia, anche quando è contenuta in persone unite » (Adv. *Praxeam,* 3, 3). Tertulliano è il fondatore della tradizione latina relativa alla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. La formula agostiniana, « principaliter a Patre, communiter de utroque » è lo stadio più avanzato della formula di Tertulliano, fondando sull'unità della natura divina la Trinità. L'unità è assicurata dalla « ousia », perciò l'essere « principium » è comunicabile. « L'unità delle persone divine è, nella teologia latina, espressa dal "circulus" trinitario, e quindi dallo Spirito Santo » (62). « L'unità delle processioni non si manifesta soltanto nel principio, il Padre, ma nel "complementum", lo Spirito Santo » (63). Tale unità è massimamente espressa nella conclusione trinitaria delle preghiere della liturgia romana.

Dall'esame della teologia trinitaria ortodossa e quella occidentale appare una diversità di prospettive: ciascuna delle due chiese prima del Concilio di Firenze aveva ufficializzato la propria posizione, quella cattolica col *Filioque,* quella ortodossa con il *monopatrismo.* Il punto nevralgico delle discussioni a Firenze si esprime in queste due formulazioni: per i Greci lo Spirito Santo procede dal solo Padre; per i Latini lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ma *principalmente* dal Padre secondo l'espressione di Tertulliano, ripresa e perfezionata da S. Agostino.

IV - ESAME DEL CONTENUTO DELLA DEFINIZIONE DOGMATICA DEL CONCILIO DI FIRENZE

Non è nostro compito esporre lo svolgimento delle discussioni tenutesi, prima a Ferrara, e dopo a Firenze che portarono al raggiungimento dell'unità tra la Chiesa greca e la Chiesa latina. Ci limitiamo a riportare il testo della definizione dogmatica e a commentarlo. « Nel nome della Santa Trinità Pa-

(62) BAGET-BOZZO, *o.c.,* p. 97. L'A. mette in evidenza come il passaggio in quanto direzione è già contenuto in Novaziano (PG 3, 952) per il quale lo Spirito Santo è « sigillo della Trinità » *o.c.,* pp. 97-98.

(63) ID., *o.c.,* p. 98. Anche per S. Agostino il Padre è la ragione dell'unità esistente tra le persone divine: « in Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia » (*Le Doct. christ.* c. 5; PL 34, 21).

dre, Figlio e Spirito Santo, con l'approvazione di questo sacro e universale Concilio Fiorentino, definiamo che questa verità di fede sia creduta e accettata da tutti i cristiani e che tutti professino che lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, che ha la sua essenza e il suo essere sussistente a un tempo dal Padre e dal Figlio e che dall'eternità procede dall'uno e dall'altro come da un unico principio e un'unica spirazione. Dichiariamo che quello che affermano i santi dottori e padri, che lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio tende a far comprendere che anche il Figlio, come il Padre, è causa secondo i greci, principio, secondo i latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha dato al Figlio con il generarlo, eccetto che l'essere Padre, questa stessa processione dello Spirito Santo dal Figlio, il Figlio l'ha eternamente dal Padre, da cui è eternamente generato. Definiamo inoltre che la spiegazione data con l'espressione *Filioque* è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al Simbolo per rendere più chiara la verità e per necessità incombente » (64).

Commentiamo questa formula prendendo in considerazione anche la celebre *Oratio dogmatica* del Card. Bessarione, metropolita di Nicea, che fu uno dei protagonisti del raggiungimento dell'unione tra i Greci e i Latini.

Il punto di frizione tra i Greci e i Latini era questo: per i Greci lo Spirito Santo ha origine dal solo Padre, per i Latini Egli ha origine dal Padre e dal Figlio. La definizione dogmatica afferma e sancisce che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio secondo i Latini o dal Padre per mezzo del Figlio secondo i Greci. I Greci pertanto riconoscono con la loro formula che anche il Figlio esercita un influsso reale nella processione dello Spirito Santo.

1. La processione dello Spirito Santo è la sua origine eterna dal Padre e dal Figlio mediante l'ineffabile comunicazione della natura divina. Lo Spirito Santo come persona esiste da tutta l'eternità in quanto viene costituito possessore in modo distinto e incomunicabile dell'essenza divina.

2. Lo Spirito Santo è tale, cioè persona divina, in quanto riceve l'essenza divina non dal solo Padre, ma dal Padre e dal Figlio o dal Padre per mezzo del Figlio. Il Figlio concorre in-

(64) *Decisioni dei Concili ecumenici*, a cura di GIUSEPPE ALBERIGO, UTET, Torino 1978, p. 474.

sieme al Padre a costituire lo Spirito Santo come persona divina nel possesso della natura divina in modo proprio e incomunicabile.

3. Come operano il Padre e il Figlio nel comunicare l'essenza divina allo Spirito Santo costituendolo persona da essi distinta? I Greci ritenevano che i Latini col *Filioque* introducessero in Dio due principi o cause, il che avrebbe comportato il politeismo. Per ovviare a questo pericolo mortale della fede, i Latini sostenevano che il Padre e il Figlio danno origine allo Spirito Santo come un unico principio e mediante un'unica azione spirativa. Per «principio» la definizione intende l'influsso reale con cui il Padre e il Figlio danno origine allo Spirito Santo. Questo influsso non è duplice ma unico, essendo numericamente identico o comune al Padre e al Figlio. Il Padre è la sorgente prima della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, possedendo da Sé la natura divina. Generando il Figlio comunica al medesimo tutta la natura divina eccetto che l'essere Padre e quindi gli comunica anche il potere di spirare lo Spirito Santo. Tutto è comune al Padre e al Figlio, tranne le loro proprietà personali di Padre e di Figlio. Nell'originare lo Spirito Santo, il Padre e il Figlio non si oppongono affatto e per questo motivo possono e devono spirarlo insieme con lo stesso potere e con lo stesso influsso. Questo vogliono intendere i Greci quando dicono che il Padre e il Figlio sono *causa* (aitia) dello Spirito Santo; questo parimenti vogliono intendere i Latini quando dicono che il Padre e il Figlio sono *principio* dello Spirito Santo.

L'esercizio del comune potere o influsso spirativo avviene mediante una unica spirazione o azione spirativa. Il Padre e il Figlio, possedendo numericamente la stessa natura divina e lo stesso potere spirativo, devono pure esercitare lo stesso influsso mediante una unica azione spirativa. In Dio l'azione si identifica realmente col potere o influsso e quindi con la sua natura, che è assolutamente unica e semplicissima. Si tratta di un'azione spirativa immanente, che rimane in Dio stesso; per questo motivo lo Spirito Santo è vero Dio, persona distinta dal Padre e dal Figlio, in quanto possiede la loro stessa natura ma con una relazione distinta.

4. Definendo che il Padre e il Figlio sono un *unico* principio dello Spirito Santo, il Concilio elimina la difficoltà secondo cui si avrebbero in Dio due principi realmente distinti. In tal modo esso intende venire incontro ai Greci i quali erano preoccupati per l'inevitabile conseguenza della negazione della

unicità di principio al Padre, cioè della negazione della sua *monarchia.* Tale negazione viene evitata se si afferma che il Padre è sempre *fons et origo* della divinità del Figlio e dello Spirito e che Egli *tale* rimane anche comunicando al Figlio lo stesso suo potere di originare lo Spirito Santo. Il potere spirativo del Figlio è identico a quello del Padre, ma con la necessaria distinzione che il Padre possiede da sé tale potere ed è quindi sempre l'unico principio non principiato nella divinità mentre il Figlio tale potere lo riceve dal Padre nella generazione e quindi lo possiede come principio da principio. Il Padre rimane sempre fonte e origine prima della spirazione dello Spirito Santo. S. Agostino già affermava che lo Spirito Santo, pur procedendo dal Padre e dal Figlio (communiter ab utroque), tuttavia *principaliter* procede dal Padre, il quale è il principio senza principio della divinità del Figlio per generazione e dello Spirito Santo per spirazione. La comunicazione del potere spirativo al Figlio non gli toglie la proprietà personale di essere principio senza principio.

5. Per il Concilio Fiorentino la formula greca per *Filium* equivale a quella latina *Filioque* in quanto ambedue le formule esprimono, sia pure in modo distinto, la stessa verità di fede. Alcuni Autori ritengono che il Concilio fiorentino abbia ricondotto l'espressione greca *per Filium* al senso propriamente occidentale del suo equivalente latino: *Filioque.* La formula *per Filium* sarebbe cattolica se la si intende nel senso di « *Filioque* » (65). Questa interpretazione è vera nel senso che la formula *per Filium* era intesa da molti orientali come negazione di un influsso del Figlio nella origine dello Spirito Santo. Il Figlio in questo caso era come un luogo di passaggio dell'atto spirativo proveniente dal *solo* Padre. Per sostenere la cooperazione del Figlio alla processione dello Spirito Santo, il Concilio afferma che la formula greca « per Filium » è valida se ammette un reale influsso del Figlio nella processione dello Spirito Santo. In questo caso il Figlio non sarebbe un mero canale o via di passaggio, ma sarebbe vero principio insieme e derivatamente dal Padre, che conserva sempre la sua monarchia, nella processione dello Spirito Santo.

Fatta questa precisazione, si può accettare la proposta del teologo cattolico André de Halleux: « Dopo aver per lungo tempo affermato che il *di Hyiou* equivale al *Filioque,* non si potrebbe infine, per reciprocità, ammettere anche che il *Filioque*

---

(65) CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint,* Paris 1980, vol. VIII, p. 246.

equivale al *di Hyiou,* cioè riconoscere l'autenticità radicale del monopatrismo? » (66). Noi riteniamo che il *per Filium* come il *Filioque* sono formule complementari, esprimenti ciascuna la stessa verità di fede, ma da un'altra angolazione. L'una arricchisce l'altra. Il riconoscimento radicale del monopatrismo esige delle precisazioni. Un'analisi delle due formule ce ne darà la conferma. I teologi, parlando delle due formule, rilevano che la formula latina *Filioque,* per i Greci, è equivoca per due motivi: 1. perché usa indifferentemente il termine *procedere* detto dello Spirito Santo e da parte del Padre e da parte del Figlio; 2. perché coordina semplicemente due persone nella funzione di spirare. Da questo sembra che si ammettano due primi principi di spirazione parimenti indipendenti. La formula latina non dice di per se stessa, cioè esplicitamente che il Figlio riceve dal Padre il potere di spirare lo Spirito Santo e che quindi solo il Padre non principiato origina lo Spirito Santo. Però implicitamente lo dice in quanto il Figlio può originare lo Spirito Santo solo a condizione che lo riceva dal Padre. Questo inconveniente i Greci con la loro formula lo evitano, 1° perché la particella «per», di per se stessa, significa apertamente che il Figlio nella funzione spirativa dello Spirito Santo dipende cioè riceve dal Padre; 2° perché la processione dello Spirito Santo, per i Greci, in quanto ha origine dal Padre viene enunciata col verbo *exporeúestai* (uscire), in quanto ha origine dal Figlio viene enunciata col verbo *proiénai* (avanzare). Il primo di tali verbi si distingue dalla generazione del Figlio (gennastai) — e non viene mai usato per la generazione del Figlio — e per questo significa che il Padre è la fonte primaria di ogni divinità e processione; il secondo verbo indica il Figlio come colui dal quale immediatamente scaturisce la processione, ma non come da fonte primaria (67).

I Latini, a loro volta, ritengono che tale formula sembra togliere al Figlio ogni influsso nella processione dello Spirito Santo in modo da essere egli un mero canale attraverso il quale passa lo Spirito Santo originato dal solo Padre.

La formula latina è piuttosto *statica* e mette bene in rilievo *l'influsso reale* che il Figlio esercita nella processione dello Spirito Santo, sia pure *dipendentemente* dal Padre, come viene indicato nella espressione « da un unico principio e mediante un'unica spirazione ».

---

(66) *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie* in *Revue théologique de Louvain* 6 (1975) 3-30 (p. 3 o in nota).

(67) Cf. GALTIER, *o.c.*, pp. 243-244, n. 348.

La formula greca è piuttosto *dinamica*: mette in evidenza l'atto stesso con il quale lo Spirito Santo scaturiente dal Padre ottiene la sussistenza per mezzo del Figlio. L'una e l'altra formula, per il Concilio fiorentino, si completano a vicenda. La formula latina mette in maggiore evidenza che lo Spirito riceve anche dal Figlio con *reale influsso* la natura divina e la sua personalità; mentre la formula greca mette in maggiore evidenza che lo Spirito, pur procedendo realmente dal Padre e dal Figlio, *principalmente* come si esprimeva S. Agostino, ha origine dal Padre, il quale è il vero autore (auctor) della processione dello Spirito (68).

Il P. Jugie, il ben noto esperto di Teologia orientale, dopo aver esposto i vantaggi e gli inconvenienti delle due formule, afferma: « Considerate accuratamente tutte le cose, la formula dei Greci sembra da preferirsi in quanto fa vedere l'unità di principio, mette in luce l'ordine delle Persone ed esprime direttamente la monarchia del Padre » (69). Altri Autori cattolici ritengono che la Chiesa Cattolica dovrebbe sopprimere il *Filioque* dal Credo o Simbolo Niceno-Costantinopolitano senza però *rinnegare* la sua fede nella processione eterna dello Spirito Santo anche dal Figlio, creando in tal modo una situazione favorevole al ristabilimento della piena comunione (70).

A questi Autori rispondiamo con le penetranti riflessioni teologiche con le quali il Card. Bessarione convinse i suoi connazionali ad accettare la sostanziale identità della loro formula *per Filium* con la formula latina del *Filioque*.

Il pensiero che esercitò una enorme impressione sui Greci fu il principio svolto dal Bessarione nella prima parte del suo discorso: tutti i santi dottori, in quanto santi, sono ispirati dallo Spirito Santo e perciò devono essere in accordo nella fede. Sostenere il contrario significherebbe porre lo Spirito Santo in contraddizione con se stesso. Tra i santi si può trovare una diversa espressione della fede, ma non la negazione del contenuto della stessa. Davanti a tale assioma i Greci la cui mentalità è concreta, ispirata ai Santi Padri, si arresero. Le argomentazioni di natura teologica portate dai Latini non solo non li convincevano, ma li persuadevano a persistere nella loro

---

(68) Cf. S. AGOSTINO, *De Trin.*, 15, 17, 29; PL 42, 1081; *Contra Maxim.*, PL 42; 761 e 770. Cf. P. GALTIER, pp. 243-244.

(69) M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma 1936, p. 12.

(70) Cf. CONGAR, *o.c.*, p. 278.

idea. Davanti ai testi dei loro Padri nella fede illustrati dal Bessarione si diedero per vinti (71).

Il Niceno con la sua *Oratio Dogmatica* intendeva dimostrare che la verità di fede sull'origine dello Spirito Santo può essere espressa mediante la formula « dal Padre per il Figlio », come « dal Padre e dal Figlio ». Alcuni Padri Greci avevano usato ambedue le formule come ne fanno fede i testi di S. Epifanio e di S. Cirillo Alessandrino.

Nel suo trattato *de Spiritus Sancti processione* il Bessarione sviluppa quello che aveva detto nella sua *Oratio Dogmatica* facendo un approfondito confronto tra il valore della preposizione *per* e della preposizione *ex* usata nelle due formule (72).

La questione della processione dello Spirito Santo fa parte del mistero della vita stessa di Dio e pertanto è da noi insondabile. Non possiamo esprimere in modo adeguato l'Infinito con termini umani. Per esprimere l'Infinito dobbiamo far ricorso ad una pluralità di termini, i quali si integrano nel loro valore semantico. Per esprimere la processione eterna dello

---

(71) Dal punto di vista teologico i Greci ritenevano inaccettabile la posizione dei Latini (Padre e Figlio unico principio dello Spirito Santo) perché, a loro giudizio, essa introduceva nella S. Trinità un principio non personale. Al posto di una Triade, i Latini ammetterebbero due diadi: Padre → Figlio e Padre Figlio → Spirito Santo. I Greci non volevano ammettere se non le relazioni tra le Persone, nel cui seno il Padre è principio, sorgente e autore. In realtà, i Latini ammettevano anch'essi la stessa dottrina dei Greci come la riconosceva Mgr SERGE, divenuto in seguito secondo titolare del patriarcato di Mosca, in un articolo dal titolo: « *Qu'est-ce qui nous sépare des Vieux-Catholiques* » *in Revue internationale de Théologie* 12 (1904) 159-190 e in *Istina* 17 (1972) 290-292. Durante il Concilio di Firenze, da parte dei Latini, Giovanni da Montenero portò dei testi dei Padri latini, che mostravano che il *Filioque* aveva lo stesso senso del *per Filium* dei Greci. Così pure portò dei testi di diversi Santi Padri Greci che parlavano nel senso dei Latini. Non si intendeva « latinizzare » i testi, ma ascoltare quello che avevano detto i Santi Padri sia Greci che Latini nei quali lo Spirito Santo aveva parlato (cf. *Concilium Florentinum*, Series B, V/2, Romae 1953, p. 426; J. GILL, *Le concile de Florence*, trad. M. Iossua, Paris 1966; E. BOULARAND, *L'argument patristique au concile de Florence, dans la question de la procession du Saint-Esprit*, in *Bulletin de Litterature ecclesiastique* 63 (1962) 162-199.

Lentamente le idee andarono chiarendosi, soprattutto dopo l'intervento del Bessarione, il quale fece rilevare la sostanziale identità di volontà tra i Greci e i Latini circa la processione eterna dello Spirito Santo anche dal Figlio. La formula *per Filium* poteva significare un *contributo reale* del Figlio, ricevuto dal Padre; sotto questo aspetto essa è equivalente alla formula *Filioque* dei Latini, « tamquam ab uno principio ».

(72) BESSARION NICAENUS, *De Spiritus Sancti processione*, Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores..., Series B, vol. VII, Roma 1961.

Spirito Santo bisogna tenere insieme due esigenze. La prima è che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo in modo eguale. L'altra esigenza è che il Figlio anche nello spirare dice relazione al Padre. Questo ci obbliga a considerare, da una parte, l'eguale potere che essi hanno nell'originare lo Spirito Santo, e dall'altra, a considerare l'ordine che esiste fra di loro nell'esercizio di detto potere. Queste due realtà sono interne al Padre e al Figlio. Per quanto riguarda il potere spirativo, esso è identico e quindi comune all'Uno e all'Altro. Tutto ciò che ha il Figlio lo ha anche il Padre. Pertanto, Padre e Figlio sono eguali nello spirare lo Spirito Santo. Tuttavia c'è un ordine tra di loro in quanto il Padre possiede da sé il potere spirativo, mentre il Figlio lo riceve dal Padre. Se fosse a nostra disposizione una formula che esprimesse simultaneamente *e* l'eguaglianza totale tra il Padre e il Figlio nello spirare lo Spirito Santo *e* il rapporto che esiste fra di loro nell'esercizio di tale potere, noi dovremmo usarla. Ma non soltanto non è possibile trovare un vocabolo che abbia tali caratteristiche per cui siamo obbligati ad esprimere con un termine un aspetto e con un diverso termine l'altro aspetto, ma ciascuno di questi stessi termini significa soltanto in modo imperfetto l'aspetto che è chiamato ad esprimere.

Ora tali sono le preposizioni *ex* e *per*. La preposizione *ex* significa l'eguaglianza tra due soggetti agenti (ad es. un peso è trasportato da [*ex*] due agenti), ma non indica l'ordine tra i due soggetti agenti; la preposizione *per* indica l'ordine tra i due soggetti agenti, ma non indica la loro eguaglianza nell'agire. Nell'ordine delle cose create se si dice che una cosa è fatta da qualcuno per mezzo di un altro, appare chiaramente che colui del quale si dice *per* è dotato di minore autorità rispetto a colui del quale si usa la preposizione « da » (*ex*). Ma questo non può verificarsi tra le Persone divine che sono eguali. Perciò i santi Padri e dottori sia orientali che occidentali quando considerano l'*uguaglianza* tra il Padre e il Figlio in quanto al possesso e all'esercizio del potere spirativo in relazione all'origine dello Spirito Santo, usano la preposizione *ex* (« da ») dicendo che lo Spirito ha origine dal Padre e dal Figlio, cioè che i due posseggono una identica forza o energia spirativa e la esercitano con unicità di spirazione; quando, invece, vogliono sottolineare l'ordine e la relazione reciproca tra il Padre e il Figlio, usano la preposizione *per* per indicare che lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio, che lo Spirito *è* dal Padre per mezzo del Figlio, in quanto il Padre possiede da sé tale potere, mentre il Figlio lo possiede in quanto lo riceve dal Padre. Così i Padri occidentali, che portano la

loro attenzione all'eguaglianza o identità di potere spirativo tra il Padre e il Figlio nel dare origine allo Spirito Santo, impiegano anche per il Figlio la preposizione *ex*: « *qui ex Patre Filioque procedit* ». I Padri orientali, che portano la loro attenzione al rapporto che vige tra il Padre e il Figlio nello spirare lo Spirito Santo, adoperano nei riguardi del Figlio la preposizione *per*. Esprimendosi in questo modo, i Dottori della Chiesa non si contraddicono, in quanto affermano l'unica e medesima verità di fede sotto diversi aspetti.

Il Concilio di Firenze, tenendo conto della insondabilità del mistero trinitario, ha definito la legittimità di ambedue le formule in cui il dogma viene espresso, ma nessuna delle due lo manifesta adeguatamente nella totalità dei suoi aspetti. Pertanto l'una viene completata dall'altra, rimanendo legittima la preferenza per l'una o per l'altra.

Il *Filioque* è l'espressione occidentale della fede comune quale è fissata nel simbolo niceno-costantinopolitano, mentre il *per Filium* — di Hyiou — è l'espressione orientale della fede comune quale è fissata nel medesimo simbolo niceno-costantinopolitano. Il *Filioque* è una esplicitazione chiarificatrice e arricchente di quel *credo*, dal momento che colma la lacuna della confessione costantinopolitana circa il rapporto Figlio-Spirito. Se il *Filioque* è necessario alla fede di espressione latina per confessare la perfetta eguaglianza tra il Padre e il Figlio e la reale distinzione tra il Figlio e lo Spirito Santo, esso non può essere trasferito di peso nel simbolo greco senza arrivare ad un errore dogmatico (in greco non si potrebbe dire dello Spirito Santo che *ekporeuetai kai ek tou uiou* senza compromettere l'assoluta monarchia del Padre (73), cioè l'unicità di principio senza principio nella vita divina.

Il *Filioque*, pur non essendo una formula *obbligatoria* (essa infatti non è imposta ai fedeli cattolici di lingua greca), non deve però essere considerata *illegittima*, come sostengono talvolta gli orientali appellandosi al canone del concilio di Efeso (431), poiché esso proibisce di introdurre un'*altra fede, cioè diversa* (DS 265), non già una esplicitazione della vera fede. È in questo modo che Calcedonia giustifica le aggiunte fatte dal concilio di Costantinopoli a quello di Nicea (cf. DS 300). Il Concilio di Firenze riconosce che « l'aggiunta del *Filioque* fu fatta in modo lecito e ragionevole per chiarire la verità e perché se ne imponeva la necessità » (DS 1302).

(73) LAMBIASI, *o.c.*, p. 170.

Come appare dalla definizione fiorentina, sul piano dogmatico non si può parlare di una vera divergenza tra le due Chiese: i latini concordano con gli orientali nel riconoscere l'assoluta *principalità* del Padre nella spirazione dello Spirito Santo; gli orientali concordano con i latini nel riconoscere una relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo nella vita intra-divina.

Il Concilio di Firenze intese non abrogare la formula orientale (*per Filium*) quasi contenesse di per sé un'eresia o ricondurla semplicemente alla formula occidentale (*Filioque*), ma evidenziare il contenuto *sostanziale* di verità comune ad entrambi, il quale esprime ciò che tutti devono credere, e cioè, che *il Figlio esercita un influsso reale nell'origine eterna dello Spirito Santo, derivatamente dal Padre, che è e rimane la sorgente originaria della spirazione della terza persona divina.* Tale proprietà del Padre viene espressa nella formula greca col verbo « ekporeuetai » e con la preposizione *per* (dià); mentre nella formula latina viene espressa con la dizione *tamquam ab uno principio* ove è chiaro che il Padre è la sorgente originaria dell'azione spirativa, mentre il Figlio, ricevendo tutto dal Padre, viene associato dal medesimo per generazione nell'esercizio della stessa azione spirativa. I Greci esprimono tale distinzione con i verbi *ekporeúesthai* e *proiénai.* È innegabile l'esistenza di parecchi testi presso i santi Padri greci che riconoscono al Figlio l'influsso reale nella processione *eterna* dello Spirito Santo. Occorre però sottolineare che questi testi sono pervasi di un certo apofatismo alle volte non facilmente precisabile, ma in sé sufficienti a provare la verità di cui stiamo parlando.

Non può essere accettata come *proposta d'accordo* la tesi di Gregorio di Cipro e di S. Gregorio Palamas secondo la quale lo Spirito Santo mediante la processione (ekporeusis) dal Padre riceverebbe il suo essere ipostatico, cioè la personalità, mentre dal Padre e dal Figlio riceverebbe la sua consostanzialità. Questa distinzione non ha senso in Dio ove ciascuna persona è essenzialmente Dio, cioè identica alla natura divina. La persona che procede in Dio riceve simultaneamente la natura divina con il suo modo di sussistere (hyparxis), cioè la sua personalità realmente ad essa identica. Le persone o sussistenze divine sono distinte fra di loro, ma non con l'essenza. Se pertanto lo Spirito Santo riceve dal Figlio la consostanzialità, riceve necessariamente la natura divina col suo modo distinto di sussistenza che con essa si identifica. Quindi il Padre non può riservarsi di comunicare allo Spirito Santo il suo essere

ipostatico escludendo il Figlio insieme al quale comunica ad esso l'essere consostanziale, identico al suo essere ipostatico. O il Padre e il Figlio comunicano insieme allo Spirito Santo l'essenza divina con la sua personalità oppure non gli comunicano nulla. L'essere ipostatico dello Spirito Santo è inseparabile dall'essenza divina che riceve dal Padre e dal Figlio. Tutto questo scaturisce dalla natura stessa della processione divina, che è l'origine di una persona divina da un'altra persona divina *mediante* l'ineffabile comunicazione della natura divina (74).

Bisogna respingere ogni esclusivismo rigido, poiché ci troviamo davanti alla professione della stessa fede sia pure con una formulazione diversa. S. Tommaso afferma che « la fede termina nella realtà non nell'enunciato » (75). « Quando si partecipa alla vita della Chiesa come ad un insieme, spesso si riconosce l'identità della fede al di là delle differenze del vocabolario teologico... è la vita ecclesiale che ha la priorità sulle parole che la esprimono. È lo Spirito che dà testimonianza al di là della parola: non il contrario » (76). Il Concilio di Firenze ha sancito per sempre la *complementarietà* delle due formule — greca e latina — nella professione di fede nella spirazione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio o per mezzo del Figlio e ha riconosciuto che nei Santi Padri greci e latini ha parlato lo stesso Spirito Santo, autore della stessa e unica fede. « Allo stato delle cose non è forse meglio auspicare che un futuro concilio, pienamente ecumenico, possa riesaminare tutta la questione e completare il simbolo costantinopolitano pronunciandosi sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito? » (77). Il futuro concilio ecumenico però non *può* e non *deve* essere una

---

(74) Non è accettabile quanto afferma J. M. GARRIGUES in *L'Esprit qui dit «Père». L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Paris 1981, a proposito della distinzione di S. Massimo il Confessore tra «ekporeusis» e processione (proiènai in greco) trasferendola in una opposizione (p. 83) tra *l'esistenza* distinta dello Spirito ricevuta dal Padre mediante l'« ekporeusis » e *l'essere consostanziale* dello stesso Spirito, ricevuto dal Padre e dal Figlio come se lo Spirito potesse ricevere dal Figlio l'essere senza riceverne l'esistenza! La tesi del Garrigues è la stessa di Gregorio di Cipro e di S. Gregorio Palamas. L'essenza divina (la consostanzialità) è inseparabile e realmente identica con l'essere ipostatico di ciascuna persona divina per cui chi comunica l'una necessariamente comunica anche l'altro. L'A. inoltre non sembra riconoscere il valore dogmatico ed ecumenico del Concilio di Firenze la cui funzione si sarebbe ridotta a una teologia del come, quella delle relazioni di origine che l'Occidente avrebbe imposto all'Oriente (p. 94).

(75) *S. Th.*, II-II, q. I, a 2.

(76) Discorso del metropolita *DAMASKINOS* di Tranoupolis a Palermo, 20 giugno 1980, citato in CISS I, p. 371.

(77) LAMBIASI, *o.c.*, p. 179.

correzione del Concilio di Firenze sul piano dogmatico, ma dovrà trovare, se è possibile, una formula *unitaria*, che accolga e contenga gli elementi di ambedue le formule per una integra professione di fede espressa in modo comune dalla Chiesa latina e dalla Chiesa greca.

Noi ci permettiamo di avanzare questa proposta nella ricerca di una formula unitaria di fede nella processione dello Spirito Santo: *Io credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, il quale trae la sua origine in modo unico, (eguale) e indivisibile dal Padre per mezzo del Figlio.* In questa proposta sono contenuti tutti gli aspetti di verità espressi da ambedue le formule — latina e greca —. Dicendo che lo Spirito Santo trae origine in modo unico e indivisibile si afferma che l'influsso del Padre e del Figlio è unico e identico e che quindi i due sono un unico principio dello Spirito Santo. Questo è il senso della formula latina. Per quanto riguarda l'esercizio di tale influsso spirativo il Padre lo compie come principio senza principio e fonte della divinità delle altre due Persone, mentre il Figlio lo compie derivatamente, cioè ricevendolo dal Padre mediante la generazione. È il senso della formula greca, nella quale, come afferma il Jugie, viene evidenziata l'unità di principio, l'ordine delle Persone ed espressa direttamente la monarchia del Padre (78).

Nell'attesa del giorno tanto desiderato della piena unità, « i teologi cattolici » insegna il Vaticano II « restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri, devono procedere con amore alla verità, con carità e umiltà » (*Unitatis redintegratio*, 11).

Grande fu il merito del Concilio di Firenze nell'aver riconosciuto la *verità* e la *complementarietà* delle due formule dogmatiche e nell'aver ristabilito l'unità della Chiesa. Purtroppo le cose non rimasero così e allora non ci resta che concludere con S. Agostino, un Padre dell'Occidente, e con S. Gregorio Palamas, un grande teologo dell'ortodossia. S. Agostino afferma: « Lo Spirito Santo è qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consostanziale ed eterna, se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza, e *Dio è carità* secondo la Scrittura... Di conseguenza, non sono più di tre: uno che

(78) M. JUGIE, *De processione...*, p. 12.

ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso » (79).

S. Gregorio Palamas, a sua volta, afferma: « Che in una incrollabile fedeltà alla verità, Dio accordi a noi tutti di essere veramente l'immagine di questo amore supremo e misterioso che è lo Spirito Santo nella vita trinitaria » (80).

LUIGI IAMMARRONE

(79) *De Trin.*, 1. 6, 5, 7; PL 42, 928.
(80) *Capita physica*, 36, 37; PG 150, 1144.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

BRUNERO GHERARDINI, *Il laico - Per una definizione dell'identità laicale*; pp. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.

— Alle origini.

— Nell'uso paleocristiano.

— Per una identità laicale.

— ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA SANTITA' DELLA CHIESA NELLA TEOLOGIA DELL'EPOCA POST-TRIDENTINA

Non è affatto mia intenzione di percorrere l'epoca post-tridentina in tutta la sua estensione storica e nemmeno di soffermarmi analiticamente sulle singole tematiche che la caratterizzano come epoca dell'impropriamente detta *Controriforma*. È un cammino che i vari storici della Chiesa han già compiuto, e spesso in modo egregio; se poi qualche sentiero restasse ancora da esplorare, essi son indubbiamente più attrezzati di me per inoltrarvisi fino in fondo. E forse di sentieri inesplorati ne restan ancora, nonostante che il periodo sia tra i più attentamente analizzati.

Il mio intento, non estraneo alla storia e al metodo storico, è tuttavia più teologico e, nel contesto della teologia, più univoco. Mi propongo di cogliere la coscienza della santità della Chiesa nelle testimonianze teologiche coeve alla fondazione della Congregazione per le Cause dei Santi ed in quelle immediatamente successive.

1. Non m'attarderò sull'accennata fondazione, che ben altre penne lumeggeranno secondo il dovuto. Mi si permetterà, tuttavia, quasi in funzione propedeutica, qualche breve riferimento ad essa, il cui atto di nascita è segnato dalla costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588.

Un grande papa, Sisto V, trasfuse in essa l'impronta della sua forte personalità, della sua illuminata ed austera visione della Chiesa e soprattutto del suo senso dello Stato. Destituendo di specifiche competenze amministrative Concistoro, Cancelleria e Camera Apostolica, egli portò a compimento tutti i non pochi precedenti tentativi d'un più organico assetto curiale, specie quelli iniziati da Paolo III e continuati da Pio IV, Gregorio XIII e Paolo V. Tra le quindici Congregazioni cardinalizie, istituite sotto forma d'altrettanti dicasteri permanenti, Sisto V previde anche quella dei Riti, con competenze estese sia all'esercizio del culto, sia alle cause dei Santi (1).

(1) Cf. *Bullar. Diplom. et Privilegiorum R. Pontificum*, a c. di Tomassetti G., Torino 1857 ss., v. VIII, 985.

In realtà, nella costituzione *Immensa aeterni Dei* si concretava un disegno d'amministrazione ecclesiastica di primaria importanza. Esteso a tutti i settori della presenza cristiana nella storia e destinato a durare nei secoli, quel disegno poté vantare la paternità d'una tra le più tipiche realizzazioni di Sisto V. Anche per questo, il suo papato, pur nella sua brevità, fu certamente grande; liquidò infatti e « definitivamente, le tendenze oligarchiche dell'alto e tardo medioevo » (2). Immettendo nel sacro collegio elementi riformisti per averli alleati nel suo sforzo di dar nuovo slancio al rinnovamento dei costumi ecclesiastici e della vita cristiana, Sisto V si inserì efficacemente nel solco tracciato dai suoi predecessori, lasciandovi un indelebile segno: restaurò l'osservanza monastica, promosse la formazione ascetico-culturale dei nuovi ministri, rigenerò la Chiesa in quasi tutti i suoi gangli vitali.

E la Chiesa, così, riprese quota. Le iniziative papali irrobustivan la qualità della sua testimonianza. Non si limitò a discettare sulla santità mediante le sottili analisi dei suoi teologi e le paradossali esperienze dei suoi mistici; ma provvide con ogni possibile risorsa all'incremento ed alla diffusione della santità stessa. La Compagnia di Gesù, che già poteva annoverar nel suo seno alcuni campioni d'eroismo cristiano a incominciar dal suo primo e dal suo terzo generale, ispirava la sua opera educativa all'esempio fascinoso d'alcuni giovani, quali uno Stanislao Kostka, un Luigi Gonzaga, un Giovanni Berchmans. Gli ordini regolari, intanto, venivan riformando i propri ordinamenti nel senso della fedeltà ai rispettivi carismi. Altri ordini e congregazioni sorsero nel corso del XVI secolo, come gli Oblati di san Carlo Borromeo, i Chierici regolari della Madre di Dio, i Ministri degl'infermi di san Camillo de Lellis, i Chierici regolari minori di Giovanni Adorno e dei due Caracciolo, gli Oratoriani di san Filippo Neri, ed altri ancora. Gli effetti confluiron ben presto nel rifiorir della vita e dei costumi cristiani ai vari livelli. Ne è conferma, tra l'altro, l'elenco dei santi che illustraron il volto della Chiesa a cavallo dei secoli XVI e XVII.

Sarebbe utile passarli in rassegna singolarmente ed analizzar la natura e le ragioni della loro santità; ma ciò richiederebbe uno spazio che non rientra nell'economia del presente studio. Come non ricordar, tuttavia, i vari fondatori di ordini, san Francesco Saverio e i martiri del Giappone, Tommaso da Villanova, Felice da Cantalice, Fedele da Sigmaringa, Pasquale

(2) JEDIN H., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, Friburgo i. B. 1966, tr. it. di A. Destro, A. M. Fidora e G. Poletti, Brescia 1972, p. 186.

Baylon, Giovanni della Croce, Lorenzo da Brindisi, Pio V e, sul versante femminile, Angela Merici, Teresa d'Avila, la mia Caterina de' Ricci, Maddalena de' Pazzi, Giacinta de' Mariscotti, Francesca de Chantal, Rosa da Lima?

Quel movimento, che in senso puramente negativo e polemico si suol indicar col nome di Controriforma, veniva producendo i suoi sapidi frutti « dentro e fuori dei monasteri, tra i giovani ed i vecchi, tra i grandi ed i piccoli » (3).

Il fatto è che, tra la fine del 1500 e tutto il 1600, pur perdurando alcune e non superficiali « piaghe della Chiesa », la situazione generale veniva modificandosi rispetto al periodo che aveva assistito all'esplosione della Riforma e che L. Willaert (4) puntualizza nella perdita di prestigio morale, nell'affievolimento di quello intellettuale, nella diffusa mentalità soggettivistica, laicistica e naturalistica, nell'incrinarsi dell'unità spirituale e culturale d'Europa, teatro ormai di contrapposti nazionalismi ed aspirazioni progressiste in rottura col passato.

Non che, per ognuno dei citati motivi di crisi, i tentativi di restaurazione cattolica siano stati sempre efficaci. Sul piano politico, p. es., le lotte di potere che sfociaron nelle due guerre di religione (l'insurrezione dei Paesi Bassi e la guerra degli Ugonotti) tra il 1562 e il 1598, furon l'occasione per il prevalere dell'urto tra i Borboni ed i Guisa sull'interesse ecclesiastico, per il consolidarsi della Riforma negli Stati del nord sulla sgretolata unità cattolico-europea, e perfino per una certa ambiguità della politica papale nei confronti dei vari Enrico di Guisa, Carlo di Borbone e Filippo II.

Ciò, beninteso, non cancella affatto l'incidenza del Tridentino e dei suoi strumenti applicativi sul tessuto socio-politico-religioso della cristianità post-tridentina, né gli effetti positivi che ne derivaron in ogni settore della convivenza umana non meno che nella profondità dello spirito.

In realtà, del rinnovamento ecclesiastico generale un coefficiente ed una testimonianza son ravvisabili nella salutare ven-

---

(3) HERGENROETHER J., *Storia universale della Chiesa*, tr. it. di E. Rosa, 6, Firenze 1907[5], p. 335. Sulla questione è disponibile un'immensa letteratura; per una visione di insieme rimando a FLICHE A.-MARTIN V., *Histoire de l'Eglise*, vv. XVII e XVIII (in it. rispettivamente a c. di A. Galuzzi ed Eugenio da Veroli, Torino 1977 e 1976).

(4) *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, v. XVIII/1 di FLICHE-MARTIN, cit., p. 23.

tata di spiritualità che pervase la Chiesa del tardo 1500 e che, toccando i fastigi di inimmaginabili altezze con Teresa d'Avila (1515-1582), Caterina de' Ricci (1522-1566) e Maddalena de' Pazzi (1590-1607), ebbe vasta eco nei conventi e nel cuore dei singoli, grazie al *Combattimento spirituale* dello Scrupoli, allo *Ejercicio de perfección* del Rodríguez, alla *Filotea* e al *Teotimo* di san Francesco di Sales, nonché ai famosi *Discours* del Bérulle (5).

Effettivamente, sul vecchio tronco della vita e della cultura che la Chiesa aveva precedentemente ispirato e controllato, nuove fronde germinavano ed una freschezza nuova si diffondeva. L'albero, nonostante tutto, continuava a produrre i suoi frutti. Come un giorno il sangue dei martiri era stato il seme di nuovi cristiani, così ora la santità ritornava nei conventi donde Lutero l'aveva estromessa e rifluiva nelle famiglie, nelle professioni, negli stessi rapporti sociali.

Pertanto, nel momento in cui nasceva la Congregazione per le cause dei santi, davanti alle sue competenze veniva profilandosi un non indifferente campo di lavoro. La Chiesa generava i Santi e li additava alla pubblica imitazione.

Ma se la santità tornava a brillare sul volto della Chiesa post-tridentina, questa che coscienza ne aveva? sapeva coglier nella santità una sua nota distintiva ed una sua proprietà costitutiva?

2. La fondazione d'un dicastero curiale per le cause dei Santi non può esser considerata nel solo contesto degli affari amministrativi della Chiesa, ai quali provvide il già ricordato riassetto dei dicasteri romani del 1588. Non è ovviamente in discussione il fatto che la *Immensa aeterni Dei* innestò il nuovo dicastero in un piano organico di commissioni stabili, con attribuzioni distinte da dicastero a dicastero, anche se non ancora ben precisate nel loro oggetto specifico, in particolare per quanto riguarda l'ambito legislativo e amministrativo: per la parte assegnatagli dal piano organico appena ricordato, il nuovo dicastero doveva regolare il culto e, in rapporto ad esso, conoscere e definire le cause dei Santi. C'è ben altro da mettere in evidenza.

---

(5) Cf. JEDIN H., *Le forze della ripresa religiosa e il contenuto spirituale del rinnovamento cattolico*, in *Riforma e Controriforma*, XVI-XVII sec., a cura di E. Iserloh, J. Glazik e H. Jedin, v. VI di *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, tr. it. di Beari-Beduschi, Milano 1975, pp. 647-697.

La necessità d'allargar anche a questo settore l'amministrazione ecclesiastica centrale non si sarebbe avvertita, se non in risposta ad un'esigenza che, non certo nuova nella storia già lunga della Chiesa, riemergeva ora dalle ceneri della crisi politico-religiosa della Riforma e conferiva alla Chiesa una fiammeggiante espressione di ritrovata vitalità. Sotto codesto profilo, la fondazione stessa del nuovo dicastero è uno dei contrassegni della consapevolezza che la Chiesa post-tridentina aveva della situazione nuova e di quanto proprio lei aveva fatto per promuoverla. Nel contenuto di tale consapevolezza spiccava qualcosa di più d'un giudizio politico, riconoscibile anche nell'istituzione del 1588; e cioè quel saper leggersi e decifrarsi, quel decodificare i messaggi prorompenti dai suoi movimenti interni, quel veder chiaro nel groviglio di codesti stessi movimenti che, oggi specialmente, s'è soliti chiamar autocoscienza.

Dunque, coscienza-di-sé, consapevolezza che il soggetto Chiesa aveva di sé, e quindi non soltanto della santità vissuta dai suoi figli a livelli ordinari e straordinari, ma anche e soprattutto della matrice che tale santità trovava nella Chiesa stessa ed alla quale ricollegava l'abito e gli atti virtuosi in cui s'esprimeva. Come a dire, coscienza-di-sé, in quanto santa e in quanto santificatrice. O più precisamente, in quanto sacramento universale di salvezza.

Se non che sarebbe un errore di prospettiva storica il far parlare la Chiesa del Tridentino e dell'epoca immediatamente successiva con il linguaggio del Vaticano II. Il dibattito sviluppatosi nell'ultimo concilio ed in conseguenza di esso può essere stato in alcuni punti prevenuto dall'atmosfera di rinnovamento che il Tridentino aveva saputo diffondere; ma non per questo i due momenti son assimilabili ed ancor meno unificabili. L'osservazione è ancor più pertinente perché ha per oggetto il tema della santità nell'autocoscienza della Chiesa, sul quale il Vaticano II ha lasciato un'inconfondibile impronta. Ci si chiede, dunque, se la coscienza che la Chiesa aveva di sé nell'ultimo scorcio del secolo XVI, già contenesse la certezza di quella santità che le deriva da Cristo e dal suo Spirito, in forza della quale è insieme santa e santificatrice.

La certezza della santità della Chiesa non nasce in lei con il Vaticano II. Si precisa con esso e si definisce dal punto di vista dogmatico e teologico; ma, storicamente parlando, essa contrappunta l'incedere della Chiesa nel tempo. Per puntualizzare il grado di tale certezza nel momento al quale s'interessa questo studio, sarà sufficiente un'indagine, non importa se solo esemplificativa, su due fronti collaterali e complementari:

quello della teologia allora preminente, e quello dei decreti emessi dal giovane dicastero romano per la proclamazione dei nuovi Santi.

2/a. È doveroso esordire dicendo che la teologia del XVI secolo già comprendeva, e sufficientemente elaborato, il *De Ecclesia*. L'interesse prevalentemente apologetico dell'epoca post-tridentina aveva inserito la Chiesa tra i *loci theologici*, concepiti come armamentario di prova e definiti dal loro massimo teorizzatore

> domicilia omnium argumentorum theologicorum, quibus theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt (6).

Il teorizzatore, al quale mi riferivo, è Melchior Cano (1509-1563), discepolo di Francisco de Vitoria ed antagonista del non men rinomato Bartolomeo Carranza (7); a M. Cano si deve l'innesto della Chiesa nel repertorio delle prove a disposizione della scienza teologica (8). O meglio, d'un metodo teologico che, con J. Eck, S. Osio e soprattutto R. Bellarmino, s'attesterà sulla *via notarum* e segnerà lo sviluppo logico d'un'ecclesiologia che, senz'attendere la contestazione di Hus e di Lutero, s'era già delineata tra il XII e il XIII secolo (9), specie come opposizione cattolica alle sètte antiecclesiastiche dei catari, valdesi, spirituali, albigesi, apostolici. L'interesse per il *De Ecclesia* ha infatti le sue radici in questa precisa epoca, come risposta al proliferar delle sue sette ed alla pretesa da ognuna accampata d'esser l'unica vera Chiesa di Cristo. Naturalmente, in conseguenza di tale pretesa, ogni setta negava alle altre, e segnatamente alla Chiesa di Roma, gli attributi e i contrassegni

---

(6) CANO M., *De locis theologicis libri XII*, Salamanca 1563, a c. di T. Cucchi, Roma 1900, L. 1, c. 3. Cf. al riguardo LANG A., *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Münster 1925; GARDEIL A., *Lieux théologiques*, in *DThC*, IX, 712-747; ID., *La notion du lieu théologique*, in *Rev. sc. phil. et théol.*, 2 (1908), 51-73, 245-276, 484-505.

(7) Cf. ANDRÉS M., *La teología española en el siglo XVI*, vv. 2, Madrid 1976/7.

(8) La teologia si era già data una struttura « scientifica » dal XII al XIII sec.; cf. CHENU M. D., *La théologie au douzième siècle*, Parigi 1957; ID., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Parigi 1957³.

(9) Cf. CONGAR Y., *L'Eglise. Du saint Augustin à l'époque moderne*, Parigi 1970, pp. 205-267. ID., *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *MS*, 7, p. 441.

della Chiesa vera. Sintomatico, anche in relazione al tema qui in esame, il giudizio degli albigesi in occasione della disputa di Montréal (1206):

> Ecclesiam romanam non esse sanctam neque sponsam Christi (10).

Ma la pietra di paragone tra la cattolicità e le sette antiecclesiastiche fu soprattutto l'apostolicità dottrinale (11), cui qualcuno preferiva l'apostolicità di missione (12); e fu anche il primo anello di quella catena apologetica che si sarebbe saldata con l'immediato dopo-Trento.

Con l'apostolicità si segnalava, della Chiesa, un carattere inalienabile, una *proprietà* ed una *nota* o distintivo che, se posseduto, sarebbe stato la risposta alla domanda circa la vera Chiesa. Stava sorgendo, così, un metodo nuovo: non una nuova immagine della Chiesa, che fin dal Niceno-Costantinopolitano (325-381) s'era autodefinita « una, santa, cattolica ed apostolica » nella linea di sant'Epifanio e di san Cirillo Gerosolimitano (13), ma un modo nuovo di metterne in risalto lo statuto essenziale. Quel medesimo statuto che, sotto il nome di *conditio*, il Medioevo aveva consegnato alla riflessione scolastica e che, dagli scolastici di epoche diverse (san Tommaso, Giacomo da Viterbo, Giovanni da Ragusa, Giovanni da Torquemada, per scender fino a P. Soto), era stato indicato con lo stesso termine o con termini equipollenti. Nel XVI secolo proprio su quello statuto si svilupperà la riflessione ecclesiologica e questa darà vita ad un approfondimento critico, di volta in volta legato a termini sempre più precisi: *signa, qualitates, proprietates, rationes, praerogativae* e soprattutto *notae* (14).

Occasione estrinseca e propulsore indiretto di tale approfondimento fu il pensiero protestante ed in particolar modo la c. d. « ortodossia » protestante; per essa i segni distintivi della

---

(10) Cf. GRUNDMANN H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961², p. 19, n. 10, cit. anche da CONGAR Y., *L'Eglise*, cit. p. 206, n. 32.

(11) Per es. in UGO DA ROUEN, *Contra haereticos* (1145/7), *PL* 192, 1273 e ECBERTO DA SCHOENAU, *XIII sermones adv. catharos*, (1163), spec. s. 10, *PL* 195, 69-76.

(12) P. es. in BERNARDO DA FONTCAUDE, *Contra valdenses* (1190/2), *PL* 204, 793-815.

(13) Cf. KELLY J. N. D., *Early Christian Creeds*, Londra 1950, pp. 296-331.

(14) CONGAR Y., *Proprietà essenziali*, cit., pp. 439-440.

vera Chiesa si riducevano al « genuino insegnamento dell'Evangelo ed alla retta amministrazione dei sacramenti » (15).

Son parole citate alla lettera da un testo fondamentale; ma non basta una citazione a sintetizzar indirizzi ecclesiologici assai complessi e differenziati, sui quali a sua volta si differenzia la stessa realtà del mondo protestante. Si prenda ad esempio il caso di Lutero, ch'è sempre il più emblematico. Volendo, si potrebbe addirittura negar che si dia una sua vera e propria ecclesiologia. Eppure, scrisse e parlò molto di Chiesa ed articolò un pensiero ecclesiologico che, per esser di rottura, non per questo è privo d'una sua giustificazione storica, all'interno d'un contesto vario, dove le polemiche con l'Eck, il Prierias (Silvestro Mazzolini, Maestro dei Sacri Palazzi), il Catarino (Lancellotto de' Politi) ed altri, si confondon con quelle interne alla stessa Riforma e tutte son funzionali all'illustrazione e definizione dell'immagine di Chiesa che il Riformatore andava ostinatamente dipingendo. Si deduce da codesto insieme di dati che Lutero concepiva la Chiesa

> in spiritu aedificatam super petram Christum [...] sine peccato, invisibilem et spiritualem, sola fide perceptibilem (16).

una Chiesa, cioè, la cui realtà è da ascriver tutta ed esclusivamente al suo mistero, in un ambito di pura fede, nel quale non c'è posto per rilevamenti fenomenologici. Il testo poco prima citato continua dichiarando, molto pertinentemente, che « tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei » (17).

La radice ed il contenuto della santità della Chiesa, anche per Lutero, stan qui: « sancta [...] sine peccato ». Peraltro, il riferimento alla parola di Dio per spiegarne la ragion sufficiente, sconsiglia conclusioni affrettate. Se si tien presente che per il Riformatore la parola di Dio è soprattutto, se non esclusivamente, la predicazione (18), un'evidente aporia minaccia

---

(15) È la famosa definizione della Chiesa, proposta dalla *Augustana:* « Congregatio sanctorum in qua Evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta ».

(16) LUTERO M., *Ad librum eximii M. Catharini* [...], *responsio,* 1521, W 7.

(17) *Ivi,* W 7, 721.

(18) *Ivi,* W 7, 721: « Non de evangelio scripto sed vocali loquor ». In questo senso la Chiesa è « creatura verbi »; oggi alcuni direbbero *Wortgeschehen,* essendo essa « originata, alimentata, servita e rafforzata » dalla predicazione, cf. *De instruendis ministris ecclesiae,* 1523, W 12, 191; *Pref. Kirchenpost.,* 1521, W 10/1, 8; *Gross. Katech.,* 1529, W 30/1, 190.

una così marcata spiritualità: per il fatto che la predicazione è l'incubatrice della Chiesa, la sua invisibilità cede di fatto alla visibilità e diventa perfino sperimentabilità. Lutero stesso percepì la logica che portava il suo ragionamento fino al traguardo dello sperimentale e non poté sottrarsi alla domanda:

> Quo ergo signo agnoscam ecclesiam? Oportet enim aliquod signum dari quo congregemur in unum ad audiendum verbum Dei.

La risposta è chiara e perentoria:

> Signum necessarium est quod et habemus, baptisma scilicet, panem et omnium potissimum evangelium: tria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et characteres (19).

Il « potissimum » lascia agevolmente capire la funzione decisiva, riconosciuta alla parola di Dio (predicata), per il costituirsi della Chiesa. Né il « potissimum » vien meno quando Lutero continua ad appellarsi al Niceno-Costantinopolitano, e a definire egli pure la Chiesa *una* (20), *santa* (21), *cattolica* (22) ed *apostolica* (23). Anzi, ognuna di codeste qualificazioni e tutte insieme, nella loro globalità, altro non fanno che dar risalto all'unico, vero, supremo, autentico contrassegno della Chiesa di Cristo, alla sola sua rilevanza fenomenica da tutti rilevabile, a

---

(19) *Ad Catharini*, cit., W 7, 720.

(20) *Eine kurze Form der zehn Gebote*, 1520, W 7, 219: « Ich glaub das do sey auff erden, sso weyt die welt ist, nit mehr dan eyne heylige gemeyne christliche kyrche [...] »; cf. *Ad Catharini*, cit., W 7, 721.

(21) *Von den Konziliis u. Kirchen*, 1539, W 50, 624: « [...] ein christlich heilig Volk », il quale « hat den heiligen Geist, der sie (die Kirche), heiligt ».

(22) *Von dem Papsttum zu Rom* [...], 1520, W 6, 300: « [...] auff das es klar sey, die heylige kirche nit an Rom gepunden, sondern sso weyt die welt ist ». In *Von den Konziliis*, cit., W 50, 628-643, Lutero riconosce la funzione di *nota* alla predicazione del vero Evangelo, alla legittima amministrazione del battesimo, al legittimo uso dell'Eucaristia e delle « chiavi », alla legittima elezione dei ministri, alla liturgia in vernacolo, alla *Theologia crucis*. Ma in *Ep. ad Gal.* del 1535, W 40/1, 69-71: « Ubi igitur verbum et Sacramenta substantialiter manent, ibi est sancta Ecclesia [...]. Ecclesiam esse per totum orbem terrarum, ubicumque est evangelium et sacramenta ». Cf. *Von der Winkelmesse*, 1533, W 38, 216-221; *Wider H. Worst*, 1541, W 51, 479-487. Si veda pure PUSZTAI L., *Luthers Verständnis der notae ecclesiae nach der Schrift Von den Konziliis und Kirchen*, Halle 1943.

(23) *Disput. de potest. concilii*, 1536, W 39/1, 191 dove il senso dell'apostolicità è ristretto all'apostolicità dottrinale.

ciò per cui la Chiesa è « creatura verbi » e come tale da tutti percepibile: la predicazione o annuncio dell'Evangelo (24).

Che, su tale base, la Chiesa possa e debba dirsi santa, Lutero non esita ad ammetterlo. Su tale base, cioè nel rispetto del rapporto generico tra parola e Chiesa e quindi del fatto che la Chiesa è sempre rigenerata, riproducente i tratti della sua causa efficiente; santa, perciò, di riflesso, d'una santità « aliena » che non potrà mai esser un segno esterno ed un attributo della Chiesa, ma rimarrà sempre la santità di Cristo e del suo Spirito (25). Una santità, quindi, nascosta sotto la coltre, greve e maleolente, dell'umana fragilità e del peccato (26), invisibile, inoggettivabile, immersa nella realtà peccatrice dell'uomo e coesistente, sia pur in tensione escatologica, con essa.

> La Chiesa, infatti, è, sì, santa, ma anche, in pari tempo, peccatrice. Per questo crede nella remissione dei peccati e prega: *dimitte nobis debita nostra* (27).

Sullo sfondo di codest'analisi protestante, e segnatamente luterana, relativa in genere ai segni esterni della Chiesa ed in particolare ad una sua santità che non avrà mai nulla d'esteriore, deve leggersi la vasta produzione *controriformistica* che, riproponendo il valore apologetico delle connotazioni esteriori e fenomeniche della Chiesa, colloca tra queste la santità e talvolta senza limitarla alla sola funzione apologetica.

Non concordo, pertanto, con la tesi di G. Thils (28), secondo la quale « il contrasto profondo tra cattolici e protestanti sul modo stesso di concepire la Chiesa », se pur « in qualche caso avvertito », era di fatto « troppo trascurato ». Non so a chi o a che cosa si riferisca il noto lovaniense per sostener la sua tesi; so solo che non è sostenibile. Non si parlerebbe altrimenti di *Controriforma,* né con tale espressione si inten-

---

(24) Tra i vari Autori si veda PINOMAA L., *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers,* Gottinga 1964, p. 137.

(25) LUTERO M., *De servo arbitrio,* 1525, W 18, 652; cf. KINDER E., *Die Verborgenheit der Kirche nach Luther,* in Festg. J. Lortz, 1. Baden-Baden 1958, pp. 173-190.

(26) Cf. *Gross. Katech.,* cit., W 50, 250.

(27) *In ep. ad Gal.,* 1531, W 40/1, 69. Si noti la provenienza agostiniana (*Retract.,* II, 18, *PL* 32, 637) del testo, successivamente ripreso, con ben diversa intenzione, da PIO XII, *Enc. Mystici corp.,* in *AAS,* 35 (1943), 225 e da *LG,* 40.

(28) *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux 1937, p. 99.

derebbe quello spirito e quella coscienza della propria identità cattolica, che avevan guidato i lavori del Concilio di Trento e ne avevan poi informato lo sforzo applicativo. Che in tale spirito non confluissero tutti « i rigagnoli » della riforma cattolica già in atto prima di Trento (29), è notorio; ma non lo è meno l'intento di contrapposizione ecclesiologica che tracciò le linee polemico-apologetiche del dopo Trento. Del pari, non è condividibile, come fa invece G. Thils, la dichiarazione del Polman (30), secondo la quale i polemisti del XVI secolo non sembran molto preoccupati « di saper dove si trovi la vera Chiesa »; alla domanda dell'ormai lontano Ugo da Rouen: « dicite nobis quid est et ubi est et quae est ecclesia Dei » (31), puntuale sarà la risposta degli scrittori cattolici anche nel 1500. Nel 1553 sarà il card. Osio a scrivere:

> Ecclesia quattuor habet notas quibus agnosci possit et ab ecclesia malignantium discerni;

ed il Catechismo Romano, all'art. IX della prima parte, non mancherà d'insistere:

> Haec igitur veluti certissima regula tradenda est, qua vera et falsa ecclesia iudicetur (32).

Ma a spazzar via ogni indecisione circa l'interesse del XVI secolo alla scoperta e legittimazione critica della vera Chiesa, non poche son le opere che s'impongono all'attenzione dello stesso Thils (33): quelle p. es. di C. Faunt, *De Christi in terris ecclesia* (1584); di G. Eder, *Apostolische Bekenntnyss* (1573); di S. Sokolowscki, *De vera et falsa ecclesia* (1582) e soprattutto del gruppo lovaniense: J. Driedo, B. Latomus, R. Tapper, C. van der Lindt, T. Stapleton. Poco importa se le quattro clas-

---

(29) Cf. JEDIN H., *Kirche des Glaubens*, cit., pp. 637-8; del medesimo si veda l'ottimo *Riforma o Controriforma?*, Brescia 1957. Sull'argomento esiste un'enorme bibliografia, dal Pütter (1776) e Ranke (1886) a Prodi; per essa, cf. *Riforma e Controriforma* cit., pp. 513-516.

(30) *L'élément historique dans la controverse*, p. 289, cit. da THILS G., p. 39.

(31) *PL* 192, 1294.

(32) Cf. FRANKL S., *Doctrina Hosii de notis ecclesiae in luce saeculi XVI considerata*, Roma 1934; HERNANDEZ M. (a c. di), *Catecismo Romano*, Madrid 1956, p. 240; ma all'inizio del *De notis*, ivi, p. 224 (« Aperiendae sunt fidelibus huius ecclesiae proprietates, ex quibus licebit agnoscere quanto beneficio a Deo affecti sint »), l'art. VI sembrerebbe dar ragione a Thils.

(33) Cf. THILS G., *Les notes*, cit., pp. 100-1.

siche note trionferanno solo nel XVIII secolo (34). Importa invece l'intento apologetico che anima la controversistica del secolo XVI nell'affidar alle note la funzione discriminante tra la « ecclesia Christi » e la « ecclesia malignantium ». L'opera abbastanza nota di N. Ferber (*Tractatus de notis verae ecclesiae ab adultera dignoscendae,* Colonia 1529) esprime già nel titolo non solo un orientamento, ma anticipa anche la *Confessio fidei catholicae* (1553) dell'Osio, il *De vera et falsa ecclesia* (1582) del Sokolowscki, il *De signis ecclesiae* (1591) di T. Bozio e soprattutto le *controversiae* bellarminiane con tutto il loro complesso apparato apologetico.

La realtà è che l'apologetica fiorì, o meglio esplose, sulla scia del Tridentino, un po' in tutta l'Europa; in Germania, con il *Thesaurus catholicus* di J. Coccius (1600) ed il *Pro sacrosancta catholica romana ecclesia* (1601) di J. Kahl, poi perfezionati dalla *Ecclesiologia* (1677) di J. Scheffler; in Polonia, con gli scritti di vari autori, tra i quali un certo credito ebbero le *Conciones* di P. Skarga; in Inghilterra, con la *Relectio scholastica* (1596) del valoroso T. Stapleton; in Francia, con l'abbondante produzione d'uomini come A. Frémiot, Du Perron, F. Véron, G. Baile, G. Martin; in Italia, dove l'apologetica fu coltivata con esiti non indifferenti dai vari T. Bozio, P. Pozmani, D. Gravina e in modo tutto singolare dal principe dei controversisti, quel R. Bellarmino del quale è del tutto superfluo segnalar i tre volumi delle *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Ingolstadt 1586-1593).

Sarà bene dir subito che a tanta passione apologetica non corrispose un'adeguata analisi di tutta la validità teologica delle note. Il passaggio da *conditio* a *nota* è già un segno della caduta d'interesse per la natura dell'oggetto connotato. Questo, ormai, e si capisce che sto parlando della Chiesa, vien *costatato* nei suoi molteplici aspetti fenomenici, più che *definito* in ognuno di essi. I vaghi accenni che si leggon in Sokolowscki o in Gregorio da Valenza sulle differenze tra *nota* e *proprietas* (35) debbon considerarsi eccezioni. E ciò vale anche per la

---

(34) CONGAR Y., *L'Eglise,* cit., p. 363. È ovvio che il trionfo del quale si tratta riguarda sia le quattro note in quanto tali, rispetto all'uso allora invalso d'elencarne a decine, sia soprattutto la questione del metodo. Questa, dal Tridentino in poi, progredì costantemente fino al XIX secolo, quando cioè fu rilanciata dalla teologia, specie manualistica, successiva al Vaticano I, per temperare l'indirizzo romantico. Nel sec. XX essa stessa verrà temperata dalla teologia del dopo-Vaticano II.

(35) CONGAR Y., *L'Eglise,* cit., p. 263.

santità, sebbene nell'affermazione di essa l'accento cada più sull'idea medievale della *Ecclesia sancta* (in sé e negli strumenti di santificazione) che non su quella luterana della *congregatio sanctorum* o *sanctitas membrorum.*

In effetti, la Chiesa non è santa né principalmente, né esclusivamente perché santi son i suoi membri; essendo i santi dei peccatori santificati o graziati, la conseguente santità della Chiesa non sarebbe mai del tutto emancipata dall'alea del peccato (36). Ma la Chiesa è santa per la sua cristoconformità costituzionale che diffonde sul Corpo la grazia del Capo, per farne uno strumento universale di salvezza. È quanto si legge negli scritti dell'epoca: santa perché ha Cristo per Capo ed è animata dallo Spirito Santo, perché possiede una dottrina santa e mezzi efficaci di santificazione, ai quali si deve se non pochi dei suoi membri raggiungon vertici non comuni di santità soggettiva (37). La santità, insomma, costituisce formalmente la Chiesa, in concorso con altri elementi, nel suo essere specifico e nel suo operare.

Sempre negli scritti dell'epoca, *sancta* assume anche un altro significato, mai veramente disatteso ma ora più di prima sottolineato, così come più tardi verrà recepito dal Vaticano I (38): mi riferisco al significato etimologico del termine che, derivando da *sancire* (stabilire, fondare o ratificare come sacro ed inviolabile un oggetto), conferisce all'aggettivo (o participio passato in funzione aggettivale) *sancta* (*sancita*) il significato di stabile, indefettibile ed inviolabile. Santa, dunque, è la Chiesa perché è la roccia contro la quale fatalmente ed inutilmente si dirigon gli assalti dell'eresia e poi si frangono, come i marosi sia pur possenti sugli ancor più possenti scogli. Santa, e quindi indefettibile, perenne, duratura: è l'insegnamento che, nella seconda metà del 1500, si leverà dalle cattedre più disparate, unificando uomini lontani gli uni dagli altri non solo geograficamente, ma anche per formazione e sensibilità teologica: Osio, Van de Velde, P. Soto, Dolera, Beaux Almis,

---

(36) È l'equivoco nel quale son caduti molti moderni, paradossalmente affascinati dalla Chiesa peccatrice, come p. es. CONGAR Y., in *MS*, cit., pp. 557-8.

(37) Cf. THILS G., *Les notes*, cit., p. 123.

(38) Sess. III, Constit. *De Fide*, c. III, DS, 3013: « [...] Ecclesia per se ipsam ob suam [...] invictam stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis ». Sul concetto di *sanctus* cf. OTTO R., *Das Heilige*, Monaco 1958[30]; WILLIGER E., *Hagios. Untersuchung zur Terminologie des Heiligen* [...], in « *Religionsgeschichte.* Versuche u. Vorarbeiten », Giessen 1922; HAERING B., *Das Heilige und das Gute*, Francoforte 1950; LESSICO UNIVERSALE ITALIANO, *Santo*, XX, Roma 1978, pp. 62-63.

Einsengrein, Sanders, Cromer e tanti altri ancora, ai quali G. Thils dedica la dovuta attenzione (39). Ovviamente, l'idea della santità/indefettibilità non è in concorrenza con i contenuti più tradizionali della seconda nota. Ciò non toglie ch'essa, non godendo in pari misura della rilevanza estrinseca ch'è propria delle altre tre, resti piuttosto inespressa ed inesplorata. È, sì, convinzione comune che la Chiesa sia santa, ma non si è molto abili nel proporne la dimostrazione teologica e meno ancora nell'approfondirne analiticamente i reali motivi e contenuti. E ciò, si noti bene, non perché i limiti della santità soggettiva sian evidenti a tutti i livelli e pacificamente ammessi dallo stesso concilio di Trento, ma perché, non distinguendo le diversità formali tra nota, proprietà, qualità, condizione e attributo, si resta prigionieri dell'appariscente, senza scandagliarne la realtà più profonda. Prevale, infatti, in alcuni teologi la considerazione sulla santità dei membri (40), con i correlativi problemi sulla presenza dei peccatori nella Chiesa, sulla loro appartenenza alla medesima « numero non merito » e sulla santità della Chiesa stessa non più solo in forza della sua consacrazione a Dio, o soltanto perché santo fu il suo fondatore e santi son i suoi mezzi, ma anche e soprattutto in conseguenza della sua « pars melior et potior » (41).

Spostato così l'asse della valutazione teologica, la santità perde in parte la sua validità apologetica e sull'insufficienza apologetica di essa concordano, sia pure ragionando ognuno a suo modo, uomini come Bellarmino, Gregorio da Valenza, T. Bozio, san Francesco di Sales e quanti riducon la santità della Chiesa alla santità dei suoi figli e/o alla stabilità indefettibile di essa.

Tuttavia, non mi par opportuno accentuar più del dovuto, come fa G. Thils, codesto particolare aspetto d'una problematica già di per sé complessa e perciò non facilmente inquadrabile in operazioni così riduttive. San R. Bellarmino, che pur non chiude gli occhi dinanzi alla difficoltà di coordinar la santità della Chiesa con le rilevazioni fenomenologiche come argomento a favore della « vera ecclesia Christi », non si lascia

---

(39) THILS G., *Les notes*, cit., pp. 124-128.

(40) Mi riferisco in particolare a SOTO P., *Defensio catholicae confessionis*, 1557, f. 23; VAN DE VELDE F., *Demonstrationes religionis christianae*, 1555, pp. 486-495; BEAUX ALMIS T., *De fide et symbolo*, 1573, f. 236. Per questi e per altri, numerosi, ch'egli prende in esame, cf. THILS G., *Les notes*, cit. pp. 125-128.

(41) Tra questi, è da sottolineare principalmente EISENGREIN M., *Ecclesia catholica vindicata*, 1776, ff. 205-241, in THILS G., *Les notes*, cit. p. 127.

irretire da impostazioni unilaterali e volge il proprio interesse a tutti i motivi in forza dei quali anche per lui la Chiesa è santa. Il suo è un discorso analitico. L'avvia nella *nota octava* (cap. XI), lo sviluppa nella *nona* e nella *decima* (capp. XII-XIII) e lo conclude, anche se non direttamente, nelle *notae undecima et duodecima* (capp. XIV-XV). Il suo punto di partenza sta nella santità del messaggio, « nihil continens falsum quoad fidei doctrinam, nihilque injustum quoad doctrinam morum » (42). L'esposizione del pensiero eterodosso consente, quindi, al Bellarmino, di metter in evidenza, quasi puntigliosamente, che

> ecclesia nostra catholica nullum errorem, nullam turpitudinem, nihil contra rationem docet, etsi multa supra rationem

e che è questa la ragione per la quale essa

> sola est absolute sancta, eique soli convenit quod in symbolo dicimus: Credo sanctam ecclesiam (43).

Non si tratta d'una santità puramente astratta, o incapace d'incider profondamente nella storia e nel cuore dell'uomo; la santità del messaggio cristiano è testimoniata dalla sua meravigliosa ed umanamente inspiegabile efficacia nel trasformar animi e costumi, come dimostra tutta l'argomentazione storica delle note nona e decima (44). Le due che seguono, dal punto di vista formale, non son più considerate nell'ottica della santità: trattan infatti del miracolo e della profezia. Ma è ormai dottrina comune che il miracolo sia frutto e testimonianza della santità della Chiesa; gli autori operanti sul finire del XVI secolo e gl'inizi del XVII vi ricorron a colpo sicuro per parar la frequente obiezione circa la realtà del peccato ed il triste spettacolo dei cristiani incoerenti (45). Anche il Bellarmino conosce bene tutto questo: « sunt quidem in ecclesia catholica plurimi mali ». Non se ne scandalizza e nemmeno minimizza i dati della facile obiezione: dice « plurimi », non « pauci » né un generico « quidam ». Ma aggiunge: « sed ex haereticis

---

(42) BELLARMINO R., *Disputat. de controversiis christianae fidei adv. huius temporis haereticos*, in *Opera omnia*, t. II, Napoli 1857, p. 127.

(43) *Ivi*, p. 128.

(44) *Ivi*, pp. 128-131.

(45) Si vedano gli esempi in THILS G., *Les notes*, cit., pp. 131-2.

nullus est bonus » (46), non perché una qualche bontà non sia possibile anche in mezzo a loro, ma perché, essendosi staccati dall'economia della grazia, han chiuso i loro ideali di vita ad ogni possibile sviluppo di santità.

Quanto alla profezia, cioè alla presenza dello Spirito di Dio nell'economia della grazia, essa è conferita esclusivamente alla sua vera Chiesa. Miracolo e profezia, perciò, nel quadro controversistico del Bellarmino, costituiscono un irrefutabile argomento a favore della Chiesa santa: son infatti una logica conseguenza dell'attenzione bellarminiana alla santità della Chiesa, e lo sono perché, in quella logica, miracolo e profezia costituiscon il segno, esternamente rilevabile, che lo Spirito è all'opera all'interno della Chiesa stessa.

Certo, una rigorosa elaborazione della *Ecclesia sancta* manca anche al Bellarmino; assente è in lui una vera distinzione tra santità oggettiva e soggettiva, reale e personale, passiva ed attiva. L'analisi teologica è, in realtà, alquanto difettosa. Il suo intento apologetico, del resto, non gli consentiva una diversa linea metodologica, rispetto a quella, accanitamente seguìta e con indubbia efficacia, tendente a dimostrar che nessun'altra comunità o confessione cristiana è, su questo punto, paragonabile alla Chiesa cattolica. Nessun'altra brilla della sua multiforme santità, nessuna gode come lei di quella conferma miracolosa, che Cristo promise alla Chiesa da Lui formata (*Mc* 16, 17-18; *Gv* 14, 12) (47).

2/b. Un'altra fonte alla quale attingere l'autocoscienza della santità nella Chiesa dell'ultimo 1500, è rappresentata dai catechismi dell'epoca.

Su di essi son disponibili opere di non irrilevante spessore critico, non solo per quanto concerne la raccolta, ma anche sul piano dell'approfondimento teologico e dell'indagine storiografica (48). Tra i catechismi degni di nota, ricorderò la *Christli-*

(46) *Disputat.*, cit., p. 131.

(47) Cf. anche POSSEVIN A., *Responsiones ad nobilissimi viri interroga tiones*, 1581, p. 325 B, in THILS G., *Les notes*, cit., p. 131.

(48) Cf. p. es. MOUFANG C., *Die kathol. Katechismen des 16. Jahrhundert in deutscher Sprache*, Magonza 1881; BAHLMANN P., *Deutschlands Katechismen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Münster 1894; HOFFINGER J. *Katech.*, in *LThK*, VI, 45-50; TACCHI-VENTURI P., *Il Catechismo nel Cinque cento*, in *Storia della Compagnia di Gesù*, I/1, Roma 1931, pp. 335-369; SCHAUF H., *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963.

che Lehre zu grundlichem Unterricht des rechten Glaubens und Gottseligen Wandels, del vescovo Johansen (1542); gli *Hauptartikel Christlicher Unterrichtung zur Gottseligkeit,* di J. Gropper (1547); il *Khurtzer begrif Catholischer lehr,* di P. Soto (1549); il *Neuer und kurtzer Catechismus,* di J. Witzel (1560) e l'*Enchiridion Controversiarum,* di F. Costero (1587). Qui, tuttavia, prenderò in esame il solo *Catechismus Romanus ad usum Parochorum,* al quale collaboraron fior di teologi (I. Marini, E. Foscarini, F. Foreiro, E. Locatelli, T. Manriquez, e qualche altro) e, per la parte letteraria, il celebre umanista G. Poggiani (49).

Attesa la sua dipendenza dal concilio di Trento per esserne una emanazione ed espressione fedelissima oltre che uno strumento di lettura ed ermeneutica tridentina, si dilegua in gran parte, se non del tutto, la pertinenza del dibattuto problema circa la realtà o meno d'un'ecclesiologia tridentina. Che il concilio si sia interessato alla Chiesa, fosse anche solo indirettamente e non organicamente (50), dovrebb'esser pacifico per tutti, specie dopo che il *Catechismo Romano* dette organicità e sistematicità all'insegnamento ecclesiologico in ordine sparso dell'assise tridentina (51). Non voglio dire con ciò che codesto insegnamento sia diventato nel *Catechismo Romano* un manuale scolastico; dico soltanto che nel *Catechismo Romano* la ecclesiologia tridentina si fa più articolata, anche perché più libera da preoccupazioni controversistiche, preminenti invece in altri catechismi, come p. es. in quello del Canisio o in quello del Costero (52).

In due punti il *Catechismo Romano* si sofferma sul tema Chiesa: nel contesto relativo al terzo articolo del Simbolo (prima parte, cap. 9) e nella spiegazione del sacramento dell'Ordine

---

(49) Cf. PASCHINI P., *Il Catechismo Romano nel Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione,* in *Cinquecento romano e riforma cattolica,* Roma (*Later.,* XXIV), 1955, pp. 33-91; RODRIGUEZ P. - LANZETTA R., *El Catecismo Romano: Fuentes e Historia del texto y de la redacción,* Pamplona 1982 (con vasta bibliografia); ID., *El manuscrito original del Catecismo Romano,* Pamplona 1985. Cito dalla già segnalata edizione di M. Hernández, Madrid 1956.

(50) Cf. CONGAR Y., *L'Eglise,* cit., p. 364; ALBERIGO G., *La ecclesiologia del Concilio di Trento,* in *Il Concilio Tridentino. Prospettive e problemi storici,* Milano 1965, p. 77.

(51) Sulla dottrina ecclesiologica del Tridentino, cf. DONGHI R., *Credo la santa Chiesa cattolica. Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano,* Roma 1980, pp. 85-157.

(52) Cf. SCADUTO M., *Dal rinascimento alla controriforma,* in *Arch. hist. S. J.,* XLV (1976), 380.

(seconda parte, cap. 6). Altri accenni giustifican l'espressione « in ordine sparso », da me usata poco prima. L'ottica, però, con la quale si considera la Chiesa o elaborandone sistematicamente la nozione, o accennandovi di sfuggita, è sempre quella della fede, quella anzi che della Chiesa stessa fa un oggetto di fede (53). Organicamente innestandolo sul terzo articolo del Simbolo, il *Catechismo Romano* non solo coinvolge l'ecclesiologia nella parte pneumatologica della sua esposizione (VIII e IX cap. della prima parte), ma fonda anche l'essenza della Chiesa sulla sua imitazione analogica della Trinità Sacrosanta (*Ecclesia de Trinitate*) che già aveva sollecitato l'attenzione dei Padri e la riflessione dei grandi teologi (54).

In codesta visione di fede il *Catechismo Romano* contempla e descrive la santità della Chiesa, senza particolari sottolineature, nel quadro delle quattro classiche note o proprietà del Niceno-Costantinopolitano.

Nonostante il risvegliarsi della coerenza cristiana, al quale facevo prima riferimento, il *Catechismo Romano* non parte da rilievi statistici né da concrete costatazioni. Avrebbe potuto ben farlo. Le pezze d'appoggio non gli sarebbero certo mancate, quelle p. es. sulle quali il Bellarmino fonda tanta parte delle sue controversie e nelle quali Sisto V coglierà addirittura un'esigenza per l'istituzione del Dicastero con specifica competenza per le cause dei Santi. L'ottica di fede del *Catechismo Romano* ne fissa l'interesse primario all'ambito teologico ed al lato rivelato. La santità della Chiesa vien quindi sviluppata sul « vos autem genus electum, gens sancta » di *1 Ptr* 1,9 nonché sull'appellativo « sancti », con il quale l'apostolo Paolo è solito indicare tutti i « fideles, qui populus Dei effecti sunt, quive se, fide et baptismate suscepto, Christo consecrarunt ». Le ragioni che militan a favore della *Ecclesia sancta* han dunque la radice in una chiara premessa rivelata e mantengon lo snodarsi dell'argomentazione in costante dipendenza dalla medesima.

È questa, dunque, l'ottica di fede per la quale la Chiesa

(53) I, 20: « [...] docendum erit, quanam ratione nos credere Ecclesiam ad Articulos fidei pertineat [...]. Cum igitur hic Articulus, non minus quam ceteri, intelligentiae nostrae facultatem et vires superet, iure optimo confitemur nos Ecclesiae ortum, munera et dignitatem non humana ratione cognoscere, sed fidei oculis intueri »; I, 21: « [...] fide solum intelligimus in Ecclesia claves Regni caelorum esse, eique potestatem peccata remittendi, excommunicandi, verumque Christi corpus consecrandi traditam », in ed. cit., pp. 243-246.

(54) Sul rapporto Chiesa-Trinità nel *Catechismo Romano* si può vedere DONGHI R., *Credo*, cit., pp. 186-191.

« appellatur sancta » e vien presentata nel suo rapporto soprannaturale: « Deo consecrata dedicataque ». E mentre l'aggettivo trova già in tale finalizzazione una delle sue motivazioni, altre vengon subito elencate:

> Sancta etiam dicenda est, veluti corpus cum sancto capite Christo Domino, totius sanctitatis fonte, coniungitur, a quo Spiritus Sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur [...]. Accedit etiam quod sola Ecclesia legitimum sacrificii cultum et salutarem habet sacramentorum usum, per quae, tanquam efficacia divinae gratiae instrumenta, Deus veram sanctitatem efficit [...]. Patet igitur Ecclesiam esse sanctam, ac sanctam quidem quoniam corpus est Christi a quo sanctificatur, cuiusque sanguine abluitur.

La descrizione dei motivi di santità poteva anche esser più completa e circostanziata. Ma, sullo sfondo delle realtà rivelate, la Chiesa già sfolgora d'una santità ch'è insieme fondante e riflessa: il riflesso della santità divina che la fonda nel suo essere e nel suo operare. Ed i peccatori?

Ci son certamente e non pochi; tutti sono, anzi, peccatori, anche i santi. Ma né obnubilano, né impediscon la santità della Chiesa

> quemadmodum qui artem aliquam profitentur, etsi artis praecepta non servent, nomen tamen artificum retinent.

Non è forse vero che Paolo, anche di fronte al peccato, mantien l'appellativo di « sanctificati » e di « sancti » (*1 Cr* 1,2) per « quotquot in Christo baptizati », di Cristo si son rivestiti (*Gal.* 3,27)? (55).

L'ecclesiologia, come ho già rilevato, riaffiora poi dal contesto riguardante i sacramenti in genere e l'Ordine in particolare. Anzi, nel cap. IX della prima parte, lo stesso *Catechismo Romano* aveva promesso che avrebbe ripreso l'argomento dei « mysteria quae in sancta Dei Ecclesia continentur » quando avrebbe esposto la dottrina dell'Ordine (56). Nulla di nuovo, tuttavia, ne emerge in relazione alla santità della Chiesa. Sacramenti e sacerdozio son presentati in funzione della vita so-

(55) I, 9, 15, ed. cit., pp. 233-236.
(56) I, 9, 20, ed. cit., p. 244.

prannaturale e la santità della Chiesa, almeno come *sanctitas membrorum*, v'è coinvolta. Dice il *Catechismo Romano:*

> In singulis sacramentis licet cognoscere, quae non solum sanctitatem et iustitiam nostram, sed praeterea duo alia cum ipsa sanctitate maxime coniuncta declarant, Christi scil. Redemptoris passionem, quae sanctitatis causa est, et vitam aeternam caelestemque beatitudinem, ad quam sanctitas nostra, tanquam ad finem, referri debet (57).

Per concludere, ricordo che altri spunti sulla santità della Chiesa son disseminati lungo tutto il cammino di fede, tracciato dal *Catechismo Romano*, in maniera ora più o meno esplicita. A tale riguardo ed in funzione puramente esemplificativa, è sufficiente prender visione di IV, 2, 8 che commenta la prima petizione del *Pater*. Qui la Chiesa è definita non solo « sanctissima Iesu Christi Sponsa et parens nostra », ma anche

> amplissimus fons atque perpetuus ad eluendos et expiandos omnes peccatorum sordes, unde hauriuntur universa salutis et sanctificationis sacramenta, quibus [...] sanctitatis ros et liquor effunditur (58).

3. Un ultimo settore d'indagine è offerto dalle stesse dichiarazioni della Chiesa nei riguardi della propria santità: quelle dichiarazioni nelle quali più evidente che altrove è la coscienza che la Chiesa ha d'esser oggettivamente santa, e che son riscontrabili nei decreti di canonizzazione del Dicastero competente già nei primi decenni successivi alla sua istituzione.

Gioverà subito notar che tali decreti non esprimono un'autocoscienza così limpida e definita, da anticipare al riguardo i più significativi asserti del Vaticano II. Sarebbe, tuttavia, come voler chiudere gli occhi dinanzi alla luce del sole se, tra le righe dei detti decreti, non si volessero leggere, o non si fosse in grado di farlo, i segnali di quell'autoconsapevolezza che induce la Chiesa a valutar la santità dei suoi figli sullo sfondo e come riflesso della propria.

---

(57) II, *De sacramentis in genere*, 12, ed. cit., p. 316; ed ancora, II, pp. 304-34; II, 6, pp. 639-646.

(58) Ed. cit., p. 922. Rilevazioni altrettanto probanti sono possibili scorrendo attentamente, della prima parte, il cap. CVII, dedicato allo Spirito Santo.

Il nome di san Francesco di Sales (1567-1622) figura nel numero di quei controversisti che, contro gli eretici ed i novatori del secolo XVI, difendon la santità della Chiesa e la rivendicano insieme con le altre sue prerogative. È quindi giusto che la verifica di questo terzo punto abbia inizio con la lettura della Bolla *Ecclesia Catholica* con cui, il 19 aprile 1666, Alessandro VII innalzava il grande vescovo di Ginevra alla gloria degli altari.

La Bolla non è breve; ma, per quel che riguarda il presente argomento, dal suo esordio e dal primo paragrafo lascia trasparir chiaramente il contenuto dell'autocoscienza che la Chiesa del '600 aveva della propria santità (59).

Senz'affatto temer « inferorum insultantium portas », la Chiesa si sa e si dichiara immune da codesti assalti, perché « compluribus munita praesidiis, firmata propugnaculis et armata militibus », ma anche e soprattutto perché, soprannaturalmente inserita in Cristo, vive e cresce della e per la comunione dei santi: « Eo post Christi merita potissimum [...] auxilio, quod servorum Dei sanctitas assiduo subministrat ». L'infinita meritorietà di Cristo, dunque, e quella in subordine dei suoi Santi, la cautelano dagli assalti del maligno dietro una inespugnabile fortezza di santità e di grazia. E poiché « hoc veluti ingenitum mortalibus est, ut exempla magis quam documenta sequantur », i Romani Pontefici,

> Spiritu Sancto instructi, laudabilem in Ecclesia morem induxere [...] in excelso loco sanctitatem constituendi, ut, veluti lumen illius lucis vicarium, quae de se dixit: "Ego sum lux mundi et qui sequitur me non ambulat in tenebris", non sub modio absconditum sed in candelabro elatum luceat coram hominibus eosdemque [...] ad imitationem [...] dirigat.

La santità qui considerata, più che della Chiesa, è di quei cristiani che la Chiesa colloca « in excelso loco », esemplari splendidi e degni di imitazione. Preminente è infatti l'interesse per la *sanctitas membrorum*. La quale, peraltro, specie nei teologi dell'epoca, è un coefficiente della santità della Chiesa ed

(59) Cf. *Bullarium, Diplomatum et privilegiorum Roman. Pont.*, Taurin., ed. 1869, t. XVII, p. 432.

una testimonianza di essa. Ma i cristiani, se pervengono a quei livelli di santità o di perfetto amore che la Chiesa ha definito eroici, non vi pervengon indipendentemente dalla comunità (qui detta « res publica christiana »), né dalla sua « morum sanctimonia », né dalla sua « fidei praedicatio ». Crescon, cioè, nella loro santità soggettiva mediante l'apporto degli strumenti oggettivi di santità, ordinari e straordinari, dei quali la Chiesa soltanto dispone. Ne consegue che quella soggettiva è il riflesso della santità oggettiva; è l'espandersi della santità della Chiesa.

Un pensiero analogo, almeno entro certi limiti, vien formulato da Clemente X nella Bolla *Rationi consonum* dell'11 maggio 1670 per la canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607). Collegandone lo spirito di pietà con la fiamma interiore che la divorava, Clemente X ricorda l'abitudine di Maria Maddalena a riconoscer per vere spose di Cristo quelle sole monache nella cui preghiera fosse sempre presente la sollecitudine per l'immacolata Sposa del Signore Gesù (60). Ancora una volta, come si vede, non un giudizio diretto sulla santità della Chiesa, ma un immergersi nella comunione dei Santi per comunicare, attraverso il dare e l'avere, con la Sposa di Cristo. Dunque, un'affermazione indiretta della sua santità, colta nella relazione sponsale che il Signore Gesù stabilisce con la sua Sposa, la Chiesa, inondandola della sua increata santità (la « sanctitas capitis » di cui nella Bolla) e adombrandola, per così dire, con il suo Spirito, così che la santità dei figli rispecchi sempre quella della madre, come questa riflette la santità dello Sposo ai vari livelli della vita ecclesiastica.

Tra la fine del secolo XVI e tutto il XVII, il solerte Dicastero Romano provvide ad altre e non poche canonizzazioni. Ho letto, di esse, le rispettive Bolle, anche se non tutte, e non in tutte trovando un'identica coscienza della santità della Chiesa. In alcune, anzi, e perfino in quelle per Santi d'eccezionale grandezza, quali Teresa d'Avila e Caterina de' Ricci (61), nulla lascia trasparire l'autocoscienza predetta. In tutte, peraltro, abbondan frasi di per sé non rapportabili al solo uso curiale, atteso il loro contenuto teologico, nonché una chiara intenzione d'esprimerlo. Ne trascrivo qualcuna:

---

(60) *Bullarium*, cit., t. XVIII, p. 13: « [...] dicere consueta Christi sponsam non appellandam esse sanctimonialem illam, quae inter orandum sedulo memor non esset sponsae divinae catholicae Ecclesiae ».

(61) Cf. rispettivamente *Bullarium*, cit., t. XII, Torino 1867, pp. 673-682 dove ho trovato solo un'indiretta allusione alla santità della Chiesa nelle parole: « quam sanguine suo acquisiverat », ivi, p. 673; e t. II, Prato 1866, pp. 103-111.

Sancta, sacrosancta Romana Ecclesia, sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales, ad sanctae Ecclesiae utilitatem.

È evidente che in esse si ha soltanto l'affermazione, non l'elaborazione, della santità della Chiesa: un'affermazione forse anche un po' stereotipata, ma inequivocabile. Come, infatti, non si può chieder loro più di quanto contengono ed esprimono, così sarebbe ingiusto se si considerassero semplici o (peggio) vuoti modi di dire. Lette sullo sfondo della produzione controversistica pre- e post-tridentina che definisce santa la Chiesa perché santificata dal sangue di Cristo e perciò senza macchia e senza ruga, eletta ed unificata dalla parola di vita, partecipe passivamente e strumentalmente al mistero della redenzione, dotata di mezzi efficacissimi di santificazione e ardente di zelo per la salvezza di tutta l'umanità (62), codeste frasi rompon la muraglia del luogo comune ed assumon un valore di grande rilievo dottrinale. Son frasi nelle quali si rifrange quanto i teologi venivan dicendo sulla *Ecclesia sancta* e quanto questa racchiudeva nella propria autocoscienza. In effetti, anche il semplice stereotipo curiale si fa eco e sintesi d'una mentalità e d'una teologia largamente diffuse.

4. La conclusione, arrivati a questo punto, s'impone da sé.

Sull'onda del vasto e poliedrico movimento di riforma cattolica, avviato dal concilio di Trento nella prospettiva della più genuina « apostolica vivendi forma », la santità, che mai era stata del tutto assente nella storia della Chiesa, nemmeno nelle sue ore più oscure, riemerge e si diffonde com'ideale di vita all'insegna della coerenza cristiana. Il moltiplicarsi dei Santi (vale a dir la *sanctitas membrorum*) altro non è che il più sapido frutto dell'albero tridentino. Nell'amministrazione centrale della Chiesa nasce addirittura un nuovo dicastero per lo studio ufficiale del fenomeno *santità*: per l'analisi della sua natura, il riconoscimento pubblico del suo verificarsi in forme e dimensioni straordinarie, l'ufficializzazione della sua esemplarità.

Nelle fonti di cui questo studio s'avvale, non è molto chiaro se e fino a che punto la *sanctitas membrorum* sia costitutiva della santità (globalmente considerata) della Chiesa. Né i documenti del magistero ecclesiastico, né le elaborazioni dei teologi nel momento in esame sono al riguardo esaurienti. San-

(62) THILS G., *Les notes*, cit., p. 122.

tità soggettiva e santità oggettiva confluiscon in una condizione d'identità assai più che in un rapporto genetico, in forza del quale la santità dei soggetti risulti prodotta dalla santità della Chiesa. Se nell'identità una distinzione viene introdotta, ciò è per rilevar nella santità dei figli il documento della santità della madre. Ma proprio qui la patristica aveva già sviluppato un suo schema, ora almeno in parte disatteso, che si focalizzava nella *Ecclesia mater*, ininterrottamente fecondata dall'azione dello Spirito Santo e circondata da una miriade di figli. Il post-tridentino, pur conoscendolo, non approfondisce codesto schema. Preferisce dire non già che i Santi son tali per la santità della Chiesa, ma che questa è santa perché (o *anche* perché) santi son i suoi figli.

Ciò non toglie che un'attenta lettura delle dichiarazioni teologiche e dei documenti ufficiali dell'epoca porti di fatto alla scoperta d'un'oggettiva relazione di dipendenza tra la santità dei membri e quella della Chiesa; e quindi anche alla scoperta, nella Chiesa stessa, d'una sua autocoscienza di santità, oltre che della funzione genetica ch'essa va misteriosamente svolgendo nei confronti della santità soggettiva. Il grado non ancor compiutamente maturo di codest'autocoscienza non le impedisce, infatti, di riconoscersi irradiata nella santità dei suoi figli e di rapportarsi con essi, totalmente, all'azione della grazia. Già il Carranza (Fr. Bartolomeo de Miranda), in un testo sulla continua presenza dello Spirito Santo nella Chiesa, aveva alluso alla consapevolezza ch'essa ne ha, scrivendo: « Totam spem suam figit in unum Christum », ed aveva poi sottolineato il vincolo nuziale con cui lo Sposo celeste stringe a sé la sua mistica Sposa e tutti i figli di essa (63).

Utilizzando la stessa visione nuziale, anche il Catarino, in un momento storico caratterizzato tuttora dalla Riforma, anzi dalla sua polemica con Lutero, aveva collegato la santità della Chiesa all'azione profondamente innovatrice e di soprannatu-

(63) Cf. *Tractatus de mysticis nuptiis Verbi divini cum Ecclesia et animabus iustorum*, a c. di J. Tellechea Idigoras, in *Anthol. Annua*, 3 (1955), 677-707; l'opuscolo è stato ripubblicato, con dotta introduzione, da A. Piolanti, Città del Vaticano 1970. Si veda inoltre *Quattuor controversiarum de authoritate Pontificis et Conciliorum explicatio*, Venezia 1546, in MANSI, Graz 1960, p. 683: « Credere sanctam ecclesiam est credere quod in terris sit congregatio fidelium quae regatur a Spiritu Sancto et quae totam spem suam figit in unum Christum »; *Commentarios sobre el Catecismo Cristiano*, Anversa 1558, a c. di T. Idigoras, Madrid 1970, v. I, p. 373: « Iglesia es una congregación de hombres que hacen un cuerpo místico, formado y gubernado por un espíritu que es el Espíritu Santo ».

rale abbellimento che Cristo, suo Sposo, va svolgendo su di essa:

> Quod primum fit in baptismo tanquam in sponsalitiis, ubi mutua promittitur fides et sponsa decoratur donis caelestibus, lota a peccatis et reddita illi (Christo) absque macula et ruga (64).

Queste ed altre citazioni non spostano l'ago del mio interesse al periodo che precede la fine del '500 e l'inizio del '600. Ma dimostrano che, tutto quanto doveva esser applicazione e compimento del concilio di Trento, era già nell'aria da diverso tempo. Di riforma, e radicale, si parlò assai prima di Lutero. E la teologia fiorita sulle ceneri della degenerazione scolastica aveva già preparato l'atmosfera nella quale il Tridentino avrebbe respirato a pieni polmoni e dalla quale avrebbe preso spunto ed ispirazione l'opera grandiosa della c.d. Controriforma.

Quell'opera s'era prefissa di confrontar la Chiesa con l'essenziale e l'autenticamente evangelico; di esso la santità è senza dubbio l'elemento più fulgido e la testimonianza più suasiva.

BRUNERO GHERARDINI

(64) Cf. *De differentia inter baptismum Christi et baptismum Ioannis*, in una raccolta pubblicata a Roma nel 1552, col. 216; *Enarrat. in quinque priora capita libri Geneseos*, ivi, col. 260.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla «Aeterni Patris»*; 1980, pagg. 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

I FONDAMENTI DEL LINGUAGGIO UMANO: LINGUAGGIO ED ESSERE

Premessa

Diverse scienze e diverse filosofie recenti si sono intensamente occupate del linguaggio. Ed è certamente un problema di grande interesse filosofico perché la parola è una caratteristica essenziale dell'uomo. Perciò stesso merita la massima attenzione. Eppure constatiamo che dopo l'euforia di alcuni anni or sono, anche le svariate filosofie del linguaggio sono passate di moda e non riscuotono più l'interesse d'un tempo. I motivi di questa decadenza e di questo inaridirsi di un tema che era salito in primo piano, sono molti. Ma il principale è la fragilità dei fondamenti su cui queste filosofie poggiavano. Alla base di molte filosofie del linguaggio stanno il positivismo e il soggettivismo che non bastano a spiegare l'uomo in tutta la sua interiore ricchezza. Le filosofie inaridiscono e muoiono quando non sono fortemente radicate nella realtà. Rimangono opinioni che vivono finché vivono i loro autori. Urge perciò riesaminare i fondamenti ultimi del linguaggio, senza fermarsi alla superficie.

In questo breve studio vorrei mostrare alcune linee indicative per meglio fondare la filosofia del linguaggio che potrebbe costituire un indispensabile punto di partenza per un apporto moderno alla filosofia classica (nel senso di filosofia realistica) perché non vada perduto l'interesse di un problema che riguarda così da vicino l'antropologia filosofica, la filosofia del conoscere, indissolubilmente legate alla realtà della struttura umana, al rapporto con il mondo che lo circonda e con gli altri uomini.

Cose - idee - parole

La prima e più fondamentale legge del linguaggio umano è l'indissolubile rapporto tra le cose, le idee e le parole. L'idea è la parola interiore, la parola è l'idea esteriore o espressione esteriore dell'idea.

Riflettiamo anzitutto, sia pure fugacemente, a titolo introduttivo sul rapporto: cosa-idea-parola, vediamo subito che tutto lo scopo dell'idea sta nell'essere una manifestazione (un'espressione concettuale, interiore) delle cose. Un'idea o concetto che non dicano qualcosa delle cose non sono più idee né concetti. Ogni idea dunque è una rivelazione delle cose che avviene all'interno dello spirito umano. L'idea non è altro che la cosa parlante dentro di noi. Tanto più un'idea è idea quanto più e meglio esprime e rivela la realtà. La mente umana è capace di costruire attivamente; non è solo uno specchio meramente passivo delle cose. Tuttavia la costruttività mentale è interamente fondata sulla ricettività. Non potrebbe nulla costruire se nulla ricevesse. Il dinamismo della costruttività ideale dell'uomo deriva, prossimamente, dalla struttura delle cose quali si rivelano a noi, stimolandoci a ricostruire. Non c'è *costruire* umano che non sia, fondamentalmente, un *ricostruire.* Questo vale a livello gnoseologico, artistico, tecnico. In un modo o nell'altro (immediatamente o mediatamente) il *costruire* è un *ri-costruire,* il *creare* sempre un *ri-creare.* Siamo radicalmente condizionati nella nostra capacità costruttiva. Un condizionamento non limitante, ma stimolante, eccitante, invitante. L'uomo è creatore del suo mondo (scientifico, artistico, tecnico) in quanto ri-creatore. La costruttività umana esprime, ad un tempo, la capacità delle cose ad essere ricostruite e la capacità dell'intelligenza a costruirle nel senso spiegato. Il rapporto cosa-idea, si traduce in pratica, nel rapporto struttura delle cose-ricostruzione delle medesime.

Il rapporto cosa-idea, si sviluppa nel rapporto: idea-parola. La parola ha come scopo la manifestazione esterna dell'idea ed è tanto più se stessa, quanto meglio esprime l'idea. Una parola che non sia espressione di idee non è più parola né linguaggio. Tutto ciò che possono dirci le scienze e le filosofie del linguaggio non distruggono questa constatazione elementare. Qualsiasi altra legge linguistica presuppone questa.

Possiamo dunque concludere: l'*idea* esprime la *cosa* come la *parola* esprime l'*idea.* Non importa il modo con cui la parola esprima l'idea. I modi sono tanti quante sono le lingue umane. Nell'infinita varietà convenzionale del linguaggio vi è qualcosa di non convenzionale. Il rapporto di cui stiamo discorrendo non è convenzionale. Il problema della convenzionalità o naturalità del linguaggio dibattuto già da Socrate e Platone, trova qui una prima soluzione. Vi sono degli elementi che sono naturali, non convenzionali. Convenzionali sono soltanto i *segni* esteriori con i quali manifestiamo il *contenuto naturale*

del linguaggio. Questo non toglie che a sua volta il linguaggio influisca sulle idee. Ma non potrebbe influire sulle idee se prima le idee non lo avessero generato. Si tratta di vedere a chi spetta la precedenza: se alle idee sul linguaggio o al linguaggio sulle idee.

Vi è un primato *originario* delle idee sul linguaggio e vi è un primato *derivato* del linguaggio sulle idee.

Non è un circolo vizioso. Il linguaggio può realmente influire sulle idee proprio perché, è espressione d'idee. Se non fosse espressione di idee, se all'origine prima del linguaggio non vi fossero le idee, il linguaggio non potrebbe influire sulle idee. Da idea nasce idea, dice il proverbio italiano, ma anzitutto dall'idea viene la parola; per questo da idea viene idea e da parola viene parola. L'idea è la forma della parola, l'anima, il contenuto e il contenente insieme.

Possiamo ancora aggiungere un'osservazione che viene dallo studio della nostra esperienza: come sono necessarie molte idee per esprimere una sola cosa, così sono necessarie molte parole per esprimere una sola idea. Come l'idea non riesce mai ad esaurire la realtà (per questo è possibile il progresso scientifico, filosofico, letterario) così nessuna parola riesce mai ad esaurire l'idea. La così detta sinonimia è una chiara dimostrazione di questo fatto. Si usano molte parole *simili* (non *identiche*) per esprimere la medesima idea, appunto perché l'idea è inesauribile.

Poiché abbiamo toccato il problema della naturalità o convenzionalità del linguaggio, è opportuno aggiungere che non è naturale soltanto questo necessario rapporto: cosa-idea-linguaggio. Vi sono molti altri elementi naturali nel linguaggio umano. Tutte le grammatiche di tutti i popoli, a prescindere dai segni convenzionali del linguaggio, hanno in comune molti elementi: verbi, sostantivi, aggettivi, avverbi. La struttura della grammatica umana riflette *direttamente* la struttura della conoscenza, *indirettamente* la struttura della realtà. Tutti i linguaggi hanno verbi attivi e passivi. Vi sono dunque strutture naturali che reggono e rendono possibili tutte le strutture convenzionali.

La grammatica è la trascrizione esterna della struttura interna della mente umana. Il linguaggio è radicalmente filosofico: il *soggetto* corrisponde esattamente al concetto comune di *sostanza* (punto di riferimento) anzitutto in senso ontologico delle perfezioni che hanno le cose, poi in senso gnoseologico. Nel rapporto grammaticale soggetto-predicato è tradotto il rapporto dialettico sostanza-accidente, come nel rapporto verbo

attivo-verbo passivo è tradotto il rapporto dialettico attività-passività, dare-ricevere.

La realtà inscrive nella nostra mente le sue strutture e la sua dialettica, le nostre idee si inscrivono nel nostro linguaggio. La realtà si cambia in idee come le idee forgiano il linguaggio. Questi principi stanno alla base di qualsiasi filosofia del linguaggio. Il contributo della filosofia moderna del linguaggio: lo strutturalismo ha la pretesa di affermare che il linguaggio forgia la mente umana, l'uomo stesso. Il linguaggio ha una funzione strutturante della mente e delle idee, ma è anche vero, da un più profondo punto di vista, che le idee forgiano il linguaggio.

Già da queste medesime osservazioni possiamo trarre alcune conclusioni: significanza ontologica (della realtà), significanza gnoseologica (della conoscenza e delle idee) e significanza semantica vanno sempre insieme. Ogni mutilazione e restrizione della significanza ontologica porta con sé una mutilazione della significanza gnoseologica, ogni mutilazione della significanza gnoseologica porta con sé una mutilazione e una diminuzione di significanza nel linguaggio.

È una via che s'apre dinanzi a noi percorrendo la quale abbiamo la ferma speranza di ricuperare la validità del linguaggio umano e filosofico prima, teologico di conseguenza immediata.

Presupposti di fondo

Essere e *logos*. Uno dei dogmi della filosofia linguistica di origine sociologica è questo: il linguaggio presuppone la società, la comunità sociale. Il suo scopo e la sua origine sono essenzialmente sociali. Fuori della società l'uomo non avrebbe linguaggio.

Osserviamo subito: è vero che il linguaggio ha uno dei suoi scopi fondamentali nella comunicazione sociale. È il mezzo con il quale gli uomini si comunicano reciprocamente le loro idee e nell'ipotesi che l'uomo singolo fosse solo non avrebbe bisogno di linguaggio *esterno*, convenzionale ma è anche vero che il linguaggio non è soltanto questo. Che la socialità sia un elemento essenziale del linguaggio non significa che sia esclusivo.

Anteriormente al linguaggio come strumento di comunione sociale, vi è il linguaggio dell'uomo con le cose. Anteriormente

al linguaggio convenzionale, vi è il linguaggio naturale. È questa la caratteristica dell'uomo: quella di saper intendere il messaggio, il linguaggio delle cose: un messaggio che l'uomo raccoglie in sé e diviene parola interiore. Il linguaggio naturale coincide, in certo modo, con la stessa intelligenza. Intelligenza e parola vanno sempre insieme. È impossibile pensare un essere intelligente che sia privo di parola interiore, quella parola che custodiscono nello spirito anche i sordo-muti. L'intelligenza è apertura al mondo e alla realtà come tale. Ogni esistente è una parola, un'idea materiata e plasmata in una determinata maniera. Un fiore incanta il sordo-muto anche se non riesce a comunicare il suo incanto al prossimo. La comunicazione è dunque posteriore alla comunione. Il linguaggio umano comincia con la comunione e si sviluppa, si perfeziona nella comunicazione. Nasce nella soggettività e dalla soggettività e si allarga nella consoggettività. E come il fondamento dell'intersoggettività è la soggettività, così il fondamento del linguaggio come comunione è il fondamento del linguaggio come comunicazione. Vi è dunque un momento più radicale di quello della comunicazione: il momento fondante ogni comunicazione. È un momento anteriore alla lingua come segno convenzionale; anteriore perciò ai linguaggi storici e geografici dell'umanità. Per intendere pienamente la realtà del linguaggio è necessario iniziare di qui.

Cogliere il momento radicale del linguaggio significa andare alla sua radice. Se non si comincia di qui si rischia di edificare sulla rena. Tutto può rimanere compromesso. Così pensiamo avvenga nelle diverse filosofie del linguaggio sviluppate su base positivistica, sociologistica o esistenzialistica. Tutti aspetti e momenti veri, ma derivati e secondari in confronto all'aspetto e al momento radicale.

Vi è un'inscindibile connessione tra momento radicale della realtà, della conoscenza umana e del linguaggio.

Si passa dall'uno all'altro come si passa dalla causa all'effetto.

Il momento radicale della realtà è *l'atto d'essere* (actus essendi). Ogni esistente s'illumina da questo fondamento: tutto ciò che vi è in ogni esistente dipende dall'atto d'essere che lo fa esistere ed avere tutte le proprietà che gli competono. A ben riflettere possiamo dire che l'atto d'essere, primo atto della realtà, è anche prima idea della mente, cioè la prima parola che le cose dicono all'intelligenza umana: *io sono*. Prima di questa parola vi è solo il nulla. Ogni idea è prima idea di qual-

che cosa che ha da fare con l'essere passato, presente, futuro o possibile. Notando che il possibile — almeno per l'uomo — deriva sempre dall'ente in atto. Per dire che cos'è una cosa debbo sempre cominciare — implicitamente o esplicitamente — da qui. Come prima idea e fondamento di ogni altra l'ente costituito dall'atto d'essere può dirsi *l'idea di ogni idea.* In questo senso non è solo un'idea *universale,* ma *trascendentale,* in quanto *trascende* perché *comprende* tutte le altre idee. La comunione dell'uomo con il mondo e con gli altri uomini comincia dalla comunione *ontologica* con le cose. Ogni ente, in quanto ente, è una manifestazione, un'epifania dell'essere, una parola. Gli antichi filosofi greci chiamano il fondamento della realtà, arché, fysis, logos, ente (esistente). Ogni ente è dunque una parola: la prima parola per l'intelligenza umana. Una parola, non come segno esterno semplicemente, ma come affermazione di sé, una parola implicita che diviene esplicita nella trasparenza dell'intelligenza umana. Una parola che è la stessa realtà, non avente soltanto un significato univoco, ma tanti quanti sono i significati della realtà. Le varietà e le dimensioni degli enti sono le varietà e le dimensioni di questa parola che è una e molteplice, com'è uno uno e molteplice l'ente. Vi sono infiniti enti, parlanti tutti un linguaggio, in parte identico in parte diverso. La diversità fiorisce e scaturisce dalla struttura: *essere* (identico), *essenza* (il diverso). Il mondo e le cose tutte sono costituite di tante parole quanti sono gli enti e le loro molteplici componenti e le strutture degli enti stessi.

La realtà è un linguaggio tanto vario quanto varia *è la realtà.* Un linguaggio necessario e naturale, fondamento di ogni altro linguaggio. L'essere è l'atto costitutivo primo dell'ente e perciò stesso della luce prima dell'intelligenza umana; una luce che è sempre necessariamente parola interiore, scaturigine originaria di ogni parola esteriore. Linguaggio interiore e linguaggio esteriore sono tra loro dialetticamente connessi come l'esteriorità e l'interiorità di ogni cosa.

La prima conseguenza che dobbiamo trarre da queste brevi considerazioni, che potrebbero ampliarsi immensamente, è questa: il linguaggio ha l'estensione e la profondità dell'essere, l'estensione e la profondità dell'intelligenza umana (prima facoltà dello spirito). Questo ci autorizza a rifiutare tutte le concezioni restrittive della significanza del linguaggio umano. Coartare il valore del linguaggio è coartare la trascendentale universalità dell'essere, atto primo della realtà stessa, e di conseguenza della conoscenza e del pensiero umano. Amputare arbitrariamente la significanza del linguaggio umano è autolesionismo che ferisce

insieme con la consistenza la pienezza e la ricchezza da un lato, della realtà, dall'altro la dignità dell'intelligenza. In ultima istanza dello spirito umano, cioè dell'uomo. Sono già abbastanza i limiti dell'uomo provenienti dalla sua stessa natura, senza aggiungerne altri per partito preso, causati da arbitrari pregiudizi.

Occorre dire che l'intelligenza è apertura totale alla realtà. Nulla di ciò che esiste può rimanere estraneo all'intelligenza come tale, che è per definizione abbraccio totale della realtà sulla radice dell'atto d'essere. Solo il nulla è affatto muto per l'intelligenza. Questo vale per l'intelligenza divina, angelica, umana. Naturalmente l'intelligenza divina non solo riceve ma dona la totalità della realtà, l'abbraccia con assoluta chiarezza, senza alcuna ombra. Non è così per le altre intelligenze, specialmente per l'intelligenza umana.

Onnicomprensività e onniespressività

Mi ha sempre profondamente colpito quanto dice S. Tommaso nel *De Veritate*: « *Cognitio autem naturalis humana ad illa se extendere potest quae ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis... principium est in QUADAM CONFUSA COGNITIONE OMNIUM; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexsitunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt* » (*De Verit.* q. 18, 4). In altre parole: la conoscenza umana si estende a tutto ciò che, in virtù della stessa conoscenza naturale, possiamo conoscere. Il principio (della conoscenza naturale umana) consiste in *una certa confusa conoscenza di tutte le cose.* Nel senso che all'uomo è connaturata la conoscenza dell'ente e dei primi principi (che vi sono necessariamente connessi) nei quali come in un seme preesistono, virtualmente, tutte le membra dell'animale o le parti della pianta che vi sono germinalmente contenuti. Lo stesso pensiero ritorna parecchie volte nelle opere dell'Aquinate (1). Del resto se l'oggetto primo della mente è l'ente in quanto ente, in quanto radicato e costituito dall'atto d'essere, possiamo domandarci: se, sia pure in modo confuso, improprio, virtuale, l'intelletto coglie l'ente come tale, cosa può rimanere fuori della mente umana, quanto meno virtualmente,

(1) *Summ. theol.* I, 14, 6; *In Phys.* I, ed. Maggiolo, nn. 7, 8, 9, 10, ecc.

indistintamente, impropriamente? Proprio nulla. Nemmeno Dio. Infatti lo stesso S. Tommaso non esita ad affermare: « noi conosciamo Dio *implicitamente* (cioè virtualmente, indistintamente e impropriamente) in ogni cosa conosciuta (2).

Qui viene spontaneo l'interrogativo: ma non è proprio l'Aquinate che afferma « ogni nostra conoscenza ha il suo principio nei sensi e dai sensi »? È verissimo. L'uomo però non è solo sensi. Né vi è nell'uomo una conoscenza esclusivamente sensibile, che non sia subito immediatamente intellettiva. Il rapporto tra conoscere sensitivo e conoscere intellettivo è immediato e riflette l'immediatezza che vi è fra l'anima e il corpo. Nessun dubbio sulla immediatezza del rapporto corpo anima nella dottrina tomista.

Vorrei notare in proposito che S. Tommaso non usa mai l'espressione corrente nella filosofia Scolastica posteriore: « *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu* ». Questo modo di esprimere il rapporto tra la conoscenza intellettiva e quella sensitiva può dar luogo all'equivoco di un certo dualismo: quasi vi sia un conoscere sensitivo che precede il conoscere intellettivo: due conoscenze che si susseguono: prima la conoscenza sensitiva poi quella intellettiva; un passaggio *temporale* dalla prima alla seconda. Dunque un implicito dualismo, una implicita mediazione tra l'una e l'altra. Tale mediazione mette in pericolo l'immediatezza costitutiva della natura umana: quasi da una parte vi sia il corpo dotato di sensi con una sua conoscenza, dall'altra l'anima (l'intelletto) con le idee liberate dalla zavorra della sensazione. Anche le descrizioni che normalmente vengono fatte dai neoscolastici: quell'itinerario dalla specie impressa alla specie espressa prima nell'ambito della sensazione, poi nell'ambito dell'intellezione, finisce per complicare ciò che è molto più semplice. Il conoscere umano è immediatamente sensitivo-intellettivo. Appena i sensi offrono la realtà sensibile all'anima intellettiva, senza intervallo di tempo, l'inizio del conoscere umano è immediatamente sensitivo-intellettivo, come l'uomo è fin dal suo concepimento anima-corpo. Vi è un inizio sensitivo del conoscere umano, *immediatamente* informato ed elevato a inizio intellettivo senza intervallo cronologico. Il conoscere e operare umano è primariamente informato dalla forma spirituale che è l'anima. Lo spirito umano informa il corpo in quanto, pur sostanzialmente ed essenzialmente unito al corpo, è sopra-spaziale e sopra-temporale. La natura umana

(2) *De Verit.* XXII, a. 2 ad 1).

è insieme nel tempo (come corpo) e sopra il tempo (come anima). L'uomo è, in altre parole, immerso nella storia e nello stesso tempo al di sopra della storia: storico e metastorico. Né potrebbe mai sapere cos'è la storia se non fosse al di sopra della storia. Così si dica del conoscere, del volere, dell'operare umano. Sta il principio della responsabilità morale che lo sgancia dalla vicenda spazio-temporale, pur vivendo e operando nello spazio e nel tempo. Per questo S. Tommaso, sempre molto cauto nel suo vigilante linguaggio, non dice mai « *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu* », ma « *connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat* » (*C.G.* II, c. 119). « *Totius humanae cognitionis principium est a sensu* » (*De Malo*, VI, a; unico, ad 18).

Si noti la finezza e la cautela di queste espressioni. Proviamoci ora a meglio approfondire il perché dell'onnivalore del linguaggio umano.

La conoscenza umana come attività che identifica l'oggetto al soggetto conoscente

Lo spirito umano è la forma, cioè l'atto del corpo, e come tale, è *passivo-attivo*. Passivo in quanto tutto ciò che conosce lo riceve dalla realtà a lui preesistente. Solo l'intelletto divino produce ciò che conosce. L'intelletto umano trasforma attivamente ciò che passivamente riceve dal mondo sensibile. Sta qui tutta la sua nobiltà e grandezza. Molta filosofia analitica del linguaggio suppone una mortificazione umiliante del conoscere umano. Non finisce di gemere sulla sua miseria, la sua povertà e i suoi limiti. Kant rinuncia senz'altro alla capacità di conoscere qualcosa al di là di quanto conoscono i sensi. Alla radice dell'insignificanza linguistica moderna sta l'inconoscibilità del noumeno kantiano. A partire da questo filosofo il conoscere diviene problema per tutta la filosofia moderna. Il rapporto tra la mente e le cose conosciute rimane debole come ogni pura mera rappresentazione sensibile, effimera come l'immagine nello specchio. Al contrario la conoscenza, pur silenziosa, è l'attività più formidabile che vi sia nel mondo. Ogni potenza creata dalla scienza e dalla tecnica non dipende forse dall'intelligenza umana? La conoscenza intellettiva non si limita a ricevere in sé quanto conosce: lo immedesima a sé. A tal punto che S. Tommaso non esita ad affermare: « il conoscente (intellettivo) in atto *è il conosciuto* ». Si possono dunque invertire i termini: il conosciuto (l'oggetto), in atto, è il conoscente in atto. Possiamo dunque affermare: l'attività conoscitiva dell'in-

telletto identifica l'oggetto conosciuto al soggetto conoscente, gli dona una seconda esistenza nella propria esistenza. Ciò significa che il conoscente intellettivo umano è capace di portare tutte le cose conosciute infraintellettive al proprio livello che trascende, di netto, il cosmo infraumano. Conoscere intellettivamente il mondo significa spiritualizzarlo, elevandolo ad un grado superiore e migliore di esistenza. Non per nulla lo stesso Aquinate asserisce che le cose materiali, in quanto conosciute, dall'intelletto acquistano, in esso, un modo d'essere superiore a quello che hanno in se stesse. La conseguenza logica è chiara: la classica dottrina scolastica dell'*astrazione* occorre intenderla come spiritualizzazione. Conoscere intellettivamente il cosmo significa trasformarlo, elevarlo, spiritualizzarlo, raddoppiare e mirabilmente migliorare la sua esistenza. Evidentemente questo vale solo per la conoscenza del mondo infraumano. Per tutto il cosmo materiale e fisico. Non vale quando si tratta della conoscenza degli altri che si trovano già nell'identico livello umano del conoscente. Rispetto agli altri uomini vi è solo *comunione*. Tanto meno vale nella conoscenza di Dio: conoscere Dio è sempre immedesimarlo alla mente umana. Ma in questo caso lo abbassiamo al nostro livello infinitamente inferiore: lo antropomorfizziamo.

Come può avvenire tutto questo? Di fatto alla radice dell'ente cosmico, sta l'atto d'essere, come sta alla radice della realtà spirituale umana. La differenza sta nel diverso modo di partecipazione allo stesso atto d'essere. Ed è chiaro che l'energia attiva di ogni ente (parliamo di energia in senso ontologico, non in senso fisico), è proporzionale alla sua perfezione. L'energia intellettiva conoscendo l'ente in quanto tale, coglie almeno indirettamente l'energia di ogni energia che è l'*essere*: atto di ogni atto. Qui vi sarebbero molte conseguenze da trarre. Anzitutto l'atto di ogni atto coincide con la luce di ogni luce. cioè con la conoscibilità di ogni conoscibilità. Dunque l'energia conoscitiva umana è universale anzi *trascendentale*, non certo nel significato limitato, unilaterale, soggettivo di Kant, ma nel senso di ciò che è massimamente universale. Diviene chiaro allora quanto afferma l'Aquinate: *l'inizio del conoscere umano consiste* in una certa qual conoscenza (sia pure impropria e imperfetta) di tutte le cose. Questa sintesi primordiale sta alla pratica del *discorrere* intellettivo (quasi un *correre* da un lato all'altro delle cose e di ogni cosa) cioè al *ragionare*, che fa passare (ed è un lavoro di tutta la vita!) quell'indistinto, ma radicale e onnicomprensivo conoscere iniziale, ad una sintesi finale, schiarita, resa conoscenza pienamente umana, trasferendola dall'indistinzione alla distinzione.

La robustezza del conoscere intellettivo fonda la robustezza del linguaggio umano.

In realtà le vicende del linguaggio nelle varie teorie moderne, risentono delle vicende, non certo molto incoraggianti, delle teorie della conoscenza. Di qui il pensiero debole. Di qui il linguaggio debole. Di qui l'impossibilità di una valida fondazione della dignità della persona umana. L'umiliazione della conoscenza si tramuta in umiliazione dell'uomo; l'umiliazione dell'uomo in umiliazione e disintegrazione del linguaggio umano.

E allora diciamolo schiettamente tutti i tentativi fatti per fondare il linguaggio al di là della filosofia dell'essere sono labili fino a portare al nullismo. Tutta la realtà è fondata sull'atto d'essere, atto di ogni atto, energia di ogni energia, che costituisce ogni ente, si dilata nell'universale comprensività ed espressività dell'intelligenza umana, capace di penetrare nel cuore della realtà cosmica, di trasformarla scientificamente, tecnicamente, operativamente.

La crisi ecologica d'oggi ha la sua radice nello straordinario potere del conoscere intellettivo umano. È chiaro che l'uso del mondo non deve decadere in abuso, come purtroppo sta accadendo.

Un ultimo rilievo sembra opportuno: l'intelligenza, almeno implicitamente, giunge fino a Dio. Le cosiddette « vie » o prove tomiste non possono chiamarsi « cosmologiche », se non nel senso che partono dal mondo sensibile, ma la radice primaria del loro valore, in seguito a quanto finora abbiamo detto, è fortemente ontologica.

LUIGI BOGLIOLO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*; 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA CHIESA CATTOLICA E LO SPIRITISMO (1)

Il confronto con le problematiche legate al tema « spiritismo » offre al teologo l'opportunità di rimeditare la famosa frase di Lacordaire: « Le Docteur catholique est un homme presque impossible »! (2). Ci troviamo infatti qui al crocevia di diversi e tutti complessi approcci scientifici: storia, fenomenologia ed ermeneutica dei nuovi movimenti religiosi, studio sperimentale dei fenomeni paranormali, psicopatologia, ecc. Anche il punto di vista teologico, al quale mi voglio strettamente attenere, vede il cointeressamento di diverse materie, in particolare l'escatologia e la demonologia. Materie « scottanti » quant'altre mai. È nota la battuta di von Balthasar secondo cui la escatologia cattolica appare oggi come un affaccendato cantiere il cui ingresso è sbarrato da un cavalletto con la scritta: « Vietato l'ingresso: lavori in corso! ». Per quanto riguarda la demonologia, abbiamo assistito anche al tentativo della sottrazione *simpliciter* del suo oggetto peculiare, cioè il demonio, degra-

(1) Sull'argomento esiste una vasta bibliografia. Mi sembrano importanti: EGON VON PETERSDORFF, *Daemonologie, I. Daemonen im Weltplan, II. Daemonen am Werk*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982²: la prima edizione di quest'opera fondamentale è del 1956-57; il nostro tema è trattato in particolare alle pp. 267-290 del II vol.; CORRADO BALDUCCI, *Gli indemoniati*, Coletti Editore, Roma 1959, pp. 235ss; HERBERT THURSTON, S. J., *La Chiesa e lo spiritismo*, Vita e Pensiero, Milano 1938. Di ispirazione non cattolica, ma molto utile, anche per la diretta e profonda conoscenza che l'autore ebbe dell'ambiente occultistico e spiritistico soprattutto francese: RENÉ GUÉNON, *Errore dello spiritismo*, Rusconi Editore, Milano 1974. La prima edizione risale al 1923.

(2) Cit. in Y. M. J. CONGAR O. P., *La foi et la théologie*, Desclée, Tournai 1962, p. 192.

dato a simbolo o personificazione di non ben precisate e in ogni caso anonime « forze del male » (3).

La tentazione a cui il teologo può essere sottoposto nell'affrontare un argomento così scabroso è fondamentalmente duplice. Una è di dimenticarsi quella « sobrietà » a cui richiama saggiamente il Concilio Vaticano I come condizione indispensabile, direi strutturale, nell'approccio al mistero (4). L'altra di non esercitare con la dovuta e necessaria libertà di spirito quella critica delle ipoteche ideologiche del tempo che ci si deve assolutamente aspettare da lui.

Ogni approccio conoscitivo è veramente scientifico solo se è metodologicamente corretto. Il metodo quale « via al fine », come ci suggerisce la stessa etimologia della parola, è tutto determinato dall'oggetto formale della propria ricerca. Il teologo ha come oggetto la Rivelazione e, quindi, procede alla luce della fede che è, strutturalmente, la fede della Chiesa. Il suo cammino deve situarsi all'interno della fede, del « noi » della fede proprio della comunità dei credenti. In altri termini, deve procedere « alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa » (5).

Queste premesse mi paiono indispensabili per giustificare il livello diverso di considerazione di questo mio intervento rispetto a quelli che precedono. Non intendo infatti procedere da storico, tracciando uno schizzo dei rapporti intrattenuti dalla Chiesa con il fenomeno dello spiritismo dal suo sorgere a oggi, ma intendo fornire un modesto contributo per un giudizio di fede su questa realtà.

Anzitutto occorre chiarire la materia su cui verte il giudizio. Su cosa deve portare il giudizio proveniente dalla fede? Nel tutto « spiritismo » dobbiamo accuratamente distinguere due aspetti: i fatti dello spiritismo, con i fenomeni ad esso collegati, e una particolare dottrina (o più dottrine comunque storicamente connesse) che pretende di interpretarli e spiegarli organicamente.

---

(3) Cf. il mio: *Il demonio*, in: *Renovatio* 3 (1986), pp. 379-395.

(4) « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie ac sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur » (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, divv. edd., n. 3016).

(5) « In lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu » (Concilio Vaticano II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16).

Distinguiamo quindi lo spiritismo come fatto e lo spiritismo come dottrina. Come fatto lo possiamo definire così: il tentativo (moderno) di mettersi in comunicazione con le anime dei defunti e l'insieme dei fenomeni non normali (paranormali) che si verificano in concomitanza. Come dottrina: l'asserzione che la comunicazione con i defunti è reale, che è ottenibile con tecniche particolari, e che da essa si può trarre tutta una *Weltanschauung* di taglio scientifico e religioso.

L'interpretazione teologica quindi si deve esercitare secondo questi due precisi punti di vista:

a) interpretazione teologica dei fatti. Che cosa la fede e la ragione illuminata dalla fede ci possono dire sulla loro natura?

b) interpretazione teologica delle dottrine e delle pratiche dello spiritismo. Che cosa emerge dal confronto fra queste e la Rivelazione cristiana?

Incominciamo dal secondo punto, che riveste senz'altro un carattere più consono alla natura della Rivelazione e alla missione della Chiesa. Lo scopo della Rivelazione non è quello di soddisfare la nostra naturale curiosità di fronte al meraviglioso. Se qua o là possiamo trarre dalla fede elementi che ci possono aiutare anche a decifrare il mistero del cosmo, questo avviene sempre « per accidens », essendo il suo fine essenzialmente salvifico. Ciò di cui essa intende parlarci è il mistero di Dio e il suo disegno di salvezza nei confronti dell'uomo (6).

Anche il primo punto non può quindi essere visto senza relazione al secondo, ed è in questa prospettiva che devono essere letti i dati della tradizione della Chiesa e i suoi rari interventi espliciti in materia. Non può invece essere affermata senz'altro la relazione inversa. Il secondo punto non è dipendente dal primo (in questo caso specifico) che in modo piuttosto marginale. In altri termini: il valore delle dottrine e dei comportamenti spiritistici, in una prospettiva di fede, non dipende dal valore che si deve attribuire ai fatti ad essi connessi se non in modo accidentale. Ma questa affermazione risulterà più chiara nel prosieguo dell'esposizione.

Sarebbe lungo qui soffermarsi su un esame dettagliato delle dottrine, piuttosto differenziate, sorte in ambiente spiritistico.

---

(6) Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei verbum*, nn. 6 e 11.

Occorrerebbero analisi diversificate per lo spiritismo anglosassone e per quello francese, per le dottrine di un Allan Kardec e di un Léon Denis... Un'analisi a parte poi meriterebbero spiritismo brasiliano e Caodaismo. Posto il taglio soprattutto formale che ho preferito seguire qui, mi limito a un punto: la particolare teoria della rivelazione che è per lo meno implicita nei sistemi spiritistici. La convinzione di una reale comunicazione con l'aldilà fonda quest'altra convinzione che in questo modo si entri in possesso di un complesso di informazioni di grande valore per la condotta dell'uomo, per il suo progresso, per la sua realizzazione definitiva. In fondo, generalmente, le dottrine spiritistiche vogliono essere solo la sistematizzazione di un complesso più o meno vasto di « comunicazioni spiritiche ».

Allan Kardec, che può essere considerato, se non il « fondatore », certamente il sistematizzatore classico dello spiritismo (7), lo definisce così: « La dottrina *spiritica,* cioè lo Spiritismo, ha come principio la credenza nelle relazioni fra il mondo materiale e il mondo invisibile, cioè fra gli uomini e gli spiriti, e chiameremo *spiritisti* coloro che accettano questa dottrina » (8) e: « La vera dottrina spiritica consiste nell'insegnamento dato dagli spiriti » (9).

Questo presenta un'ovvia somiglianza con la rivelazione su cui si fonda la nostra fede. Il fatto che la sorgente immediata delle rivelazioni siano « spiriti » che comunicano attraverso medium non differisce — almeno materialmente — dall'economia della rivelazione divina, mediata attraverso angeli e profeti (10). Guardando però la cosa da un punto di vista sostanziale, si riscontrano differenze fondamentali.

La fede ci dice infatti che la rivelazione ha trovato in Cristo il suo compimento definitivo (11), in modo tale che eventuali, possibili, interventi successivi devono trovare nella rive-

---

(7) Cf. YVONNE CASTELLAN, *Le spiritisme,* Presses Universitaires de France, Paris 1970[4], pp. 42 ss.

(8) ALLAN KARDEC, *Le livre des esprits,* 1ª ed. 1857; trad. it. *Il libro degli spiriti,* Edizioni Mediterranee, Roma 1972, p. 16.

(9) *Ibid.,* p. 52.

(10) B. DE MARGERIE, S. J., *L'objet, l'ordre et les cheminements de la Révélation. Commentaire d'un chapitre de la Somme contre les Gentils (III, 154) à la lumière des autres oeuvres de saint Thomas d'Aquin,* in: *Divus Thomas,* 1-2 (1984) pp. 3-47.

(11) Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei verbum,* n. 2.

lazione cristiana definitiva, a livello formale, la loro norma di giudizio e, a livello materiale, il loro limite invalicabile. Dopo che « il Verbo si fece carne » (12) non è più possibile una nuova Rivelazione pubblica e i contenuti di qualsiasi legittima rivelazione privata successiva devono essere giudicati dalla Rivelazione pubblica e non possono superare il suo ambito.

Nello spiritismo assistiamo invece al fenomeno opposto: al tentativo cioè di vedere nelle presunte rivelazioni spiritistiche una realtà qualitativamente omogenea con quella della Rivelazione cristiana, quando addirittura non superiore, in quanto completa contenutisticamente e giudica formalmente ciò che precede. Sempre secondo Allan Kardec: «No: lo Spiritismo non insegna una morale diversa da quella di Gesù; ma noi chiederemo a nostra volta: E, prima del Cristo, gli uomini non avevano la legge data da Dio a Mosè? La sua dottrina non era già nel Decalogo? Si dirà per questo che la morale di Gesù è stata inutile? Domanderemo anche a coloro che negano l'utilità della morale spiritica, perché mai essi che ne esaltano con ragione la sublimità, sono i primi a infrangerne la base, che è *la carità universale*? Gli spiriti vengono non solo a confermarla, ma a mostrarne la pratica utilità, a rendere intelligibili ed evidenti le verità che erano state insegnate sotto forma allegorica, e a definire i problemi più astratti della psicologia. Se Gesù è sceso in terra per mostrare agli uomini la via del vero bene, perché Dio, che allora lo aveva mandato a far rivivere la sua legge misconosciuta, non manderebbe oggi gli Spiriti a suscitarla di nuovo e con maggiore precisione, poiché essa si dimentica per sacrificare tutto all'orgoglio e alla cupidigia?» (13). E ancora: « Lo Spiritismo è la terza rivelazione della Legge di Dio, se la Legge dell'Antico Testamento è personificata da Mosè e quella del Nuovo Testamento da Gesù » (14). D'altra parte anche il modo stesso con cui la Rivelazione cristiana si è prodotta viene interpretato spiritisticamente per cui Gesù Cristo non è altro che un grandissimo, sublime medium (15).

---

(12) *Gv* 1, 14.

(13) *Op. cit.*, pp. 422-423. Cf. anche pp. 272-273. In particolare: « Iddio non aveva mai, per l'addietro, concesso all'uomo di ricevere comunicazioni compiute ed istruttive come quelle di oggi» (p. 272).

(14) Dallo schema del primo numero della nuova *Revue spirite*, cit. in: Y. CASTELLAN, *op. cit.*, p. 64.

(15) « Le fond chrétien, évident, a subi des profondes modifications, moins peut-être dans les livres de l'Ancien Testament que dans le Nouveau. Jésus est un Esprit d'élite, que l'on nous propose à chaque instant comme modèle, un Esprit sans pareil, le sommet des Esprits sublimes, mais un Esprit comme toute

Altra differenza essenziale è costituita dal carattere di *gratuità* totale della Rivelazione cristiana, per cui essa sfugge per sua stessa natura a qualsiasi tecnica mediante la quale l'uomo si possa appropriare, come a volontà, dei suoi contenuti una volta giunto a padroneggiare determinate leggi. Molti spiritisti insistono invece sul carattere « scientifico » delle comunicazioni spiritiche. « La scienza spiritica — scrive ancora Allan Kardec — abbraccia due parti: una sperimentale sulle manifestazioni in genere, l'altra filosofica sulle manifestazioni intelligenti. Chiunque non abbia osservato che la prima, si trova nella condizione di colui il quale conoscesse la Fisica soltanto per le esperienze ricreative, senza essersi approfondito nella scienza. La vera dottrina spiritica consiste nell'insegnamento dato dagli Spiriti, e le cognizioni che questo insegnamento richiede sono troppo gravi, perché possano acquistarsi in altra guisa che con uno studio profondo, e continuato nella solitudine e nel raccoglimento, poiché solo in questo modo è possibile osservare un numero infinito di fatti e di minute particolarità, che sfuggono a un osservatore superficiale, ma che sole possono far formare una opinione conforme alla verità » (16).

La manifestazione spiritistica è qualcosa che rientra nello scientificamente sperimentabile. Non solo esperienza singolare le cui condizioni rimangono tutte nelle mani di Dio, ma esperienza ripetibile e riconducibile a schemi e a leggi di cui l'uomo si può impadronire. In questa logica l'economia della Rivelazione che vuole la sua trasmissione fondamentalmente legata a un fatto sacramentale: la successione apostolica e la Chiesa, cioè a istituzioni divine sottratte all'arbitrio dell'uomo, è ov-

---

homme. L'Evangile est expliqué en fonction de la constitution périspiritique de l'homme et médianimique de Jésus-Jésus est medium, thaumaturge et voyant. Les miracles, les prédictions, le sacrifice sont présentés dans cette perspective, et jusqu'à l'enseignement. (...) Ceci, déjà très sensible dans les ouvrages d'Allan Kardec, sera porté à ses conséquences extrêmes avec Léon Denis » (*ibid.*, pp. 63-64). Ascoltiamo Allan Kardec: « Gesù di Nazareth rappresenta il tipo della perfezione morale, a cui può aspirare l'umanità terrestre. Dio ce lo ha dato come il modello perfetto, la cui dottrina è la più esatta espressione della sua legge, perché chi la brandiva era animato dallo Spirito di Verità. Egli fu l'essere più puro che sia mai disceso sulla terra » (*Il libro degli spiriti, cit.*, p. 271).

(16) *Op. cit.*, pp. 51-52. Il pesante clima positivistico in cui è nato lo spiritismo classico si fa ovviamente sentire. Nonostante qualche spunto polemico (cf. *ibid.*, pp. 32-33) mi pare che sostanzialmente Kardec non sappia uscire dal modello epistemologico delle « scienze sperimentali » positivisticamente inteso e pretenda anzi di fornire una nuova base « scientifica » alla religione. Cf. anche Y. CASTELLAN, *op. cit.*, pp. 14, 63-65. In ogni caso non si può certamente parlare, in senso proprio, di « fede », ma solo di « scienza », anche se in un senso piuttosto incerto e grossolano.

viamente rifiutata. Di qui il carattere antiecclesiastico più o meno accentuato nelle dottrine dello spiritismo.

Mi sono soffermato di preferenza su questo aspetto perché è fondativo e spiega più di altri l'atteggiamento di riserva della Chiesa. Il bisogno di certezze è connaturale all'uomo e questo bisogno si scontra con l'incapacità della ragione autonoma a fornirgliele in tutta la loro pienezza. L'uomo continuamente capisce, ed è questa la sconfitta ricorrente di ogni sorta di deificazione illuministica della ragione, che la sua povera soggettività è incapace di dargli risposte sicure, e quindi viabili, per affrontare in modo umano la grande avventura dell'esistenza. Di qui la necessità (morale per le verità razionalmente accessibili, assoluta per quelle soprannaturali) di porsi in un atteggiamento di fede.

Questo bisogno però può ricevere risposte devianti e tanto più pericolose quanto più questo atteggiamento risponde a una esigenza fondamentale dell'uomo. Per cui, introdottasi una deviazione nel fondamento, è tutta l'esistenza umana, in quello che ha di più essenziale, che risulta compromessa. « Il giusto vivrà per la sua fede » (17). Il clima, le aspettative, l'atteggiamento con cui l'uomo affronta gli aspetti più misteriosi e delicati dell'esistenza umana nella pratica spiritistica lo pongono alla mercé di influenze incontrollate che, mentre apparentemente vogliono soddisfare il bisogno (che qui può essere anche soltanto naturale) della fede, in realtà dispongono a un atteggiamento contrario.

È l'atteggiamento « superstizioso », che può essere caratterizzato in questo modo: il cercare certezze esistenziali non nella fiducia e nell'abbandono ragionevoli a Dio che si è rivelato in Cristo, lasciandosi guidare e conformando anche le proprie esigenze alla parola di Dio, ma cercarle a modo proprio e secondo le proprie spinte sentimentali. Il bisogno di appoggiarsi a qualcuno è legittimo, ma il modo — piegando questo qualcuno al soddisfacimento della propria curiosità o delle proprie necessità immediate — è profondamente sbagliato. In definitiva — se ci si pensa bene — non è un vero e proprio cercare oltre se stessi, perché non si esce dai propri gusti e dai propri sentimenti. Credere è lasciarsi guidare da Dio, essendo sempre chiaro che l'aiuto di Dio dipende dalla sua iniziativa e mantiene sempre un carattere di dono. Il primato del dono sull'iniziativa dell'uomo è un elemento essen-

(17) *Ab* 2,4; cf. *Rm* 1,17 e *Gal* 3,11.

ziale nella rivelazione e nella fede. Quando questo si oscura, allora abbiamo il pervertimento del bisogno religioso in una contraffazione. L'aiuto di Dio non è «programmabile». L'unica programmazione possibile è costituita dal far proprie liberamente e quindi anche, in qualche modo, creativamente, le condizioni che Dio stesso ha posto: la vita sacramentale (che ha la sua radice nel sacramento originario, cioè la Chiesa) e la preghiera.

È possibile che l'anima di un defunto entri in comunicazione con dei viventi? Di per sé è possibile, sempre però per libera iniziativa di Dio. È possibile propiziare questa iniziativa di Dio? Certamente: mediante la preghiera che è sempre esaudita quanto alla sua intenzione di fondo (che la fa preghiera in senso vero), non sempre quanto al suo contenuto immediato. Da una parte sta l'atteggiamento della preghiera, dall'altra quello di una tecnica, per quanto elementare essa sia. I due atteggiamenti sono contraddittori. E la contraddizione non si supera giustapponendoli, magari fornendo alla seduta spiritica una «cornice» religiosa o inframmezzandola di preghiere. La contraddizione si toglie semplicemente non partecipandovi. Altra cosa evidentemente è la sperimentazione scientifica dei fenomeni spiritistici, che muta radicalmente il contesto. Anche se rimane aperta la questione sulla pericolosità di certe pratiche e quindi delle esigenze etiche a cui ogni ricerca scientifica deve rimanere soggetta, tanto più acute quanto più si entra nell'ambito del profondamente e intimamente umano.

Per san Tommaso d'Aquino esiste una ragione filosofica per cui un procedimento tecnico non può, strutturalmente, far sì che l'anima di un defunto entri in comunicazione, mediante mezzi di ordine sensibile, con i viventi. L'anima umana è infatti forma sostanziale del corpo. Pur non essendo completamente dipendente dalle condizioni della materia, per cui può sussistere senza il corpo — anche se in uno stato violento, a lei non naturale —, tuttavia non può comunicare con il mondo dei corpi che attraverso il suo corpo (18). L'anima in stato di separazione si trova nell'impossibilità naturale di ricevere e fornire informazioni, in modo diretto, in relazione al mondo dei corpi. Non mi soffermo su questa argomentazione, perché una sua comprensione e valutazione adeguata necessiterebbe dell'esposizione di tutta una antropologia (e, in radice, di tutta una metafisica) limitandomi a segnalarne l'esistenza (19).

(18) Cf. *Summa theologica*, I, q. 117, aa. 3-4.

(19) *Ibid.*

Veniamo ora alle testimonianze della S. Scrittura in cui troviamo il fondamento e la conferma di quanto sopra esposto. Esse giudicano il tentativo di consultare i morti come un atto di infedeltà a Dio.

Levitico 19,31: « Non vi rivolgete ai negromanti ('obot) né agli indovini (idde'onim); non li consultate per non contaminarvi per mezzo loro. Io sono il Signore, vostro Dio ».

Levitico 20,6: « Se un uomo si rivolge ai negromanti e agli indovini per darsi alle superstizioni dietro a loro, io volgerò la faccia contro quella persona e la eliminerò dal suo popolo ».

Deuteronomio 18,10-14: « Non si trovi in mezzo a te chi immoli, facendoli passare per il fuoco, il suo figlio e la sua figlia, né chi eserciti la divinazione o il sortilegio o l'augurio o la magia; né chi faccia incantesimi, né chi consulti gli spiriti (sho'el'ob) o gli indovini, né chi interroghi i morti (metim), perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore; a causa di questi abomini, il Signore tuo Dio sta per scacciare quelle nazioni davanti a te. Tu sarai irreprensibile verso il Signore tuo Dio, perché le nazioni, di cui tu vai ad occupare il paese, ascoltano gli indovini e gli incantesimi, ma quanto a te, non così ti ha permesso il Signore tuo Dio ».

Isaia 8,19: « Quando vi diranno: "Interrogate gli spiriti ('obot) e gli indovini che bisbigliano e mormorano formule. Forse un popolo non deve consultare i suoi dei? Per i vivi consultare i morti (metim)?", attenetevi alla rivelazione, alla testimonianza. Certo, faranno questo discorso che non offre speranza di aurora ».

1 Cronache 10,13-14: « Così Saul morì a causa della sua infedeltà al Signore, perché non ne aveva ascoltato la parola e perché aveva evocato uno spirito ('ob) per consultarlo [qui la versione dei LXX aggiunge: "e gli rispose il profeta Samuele"]. Non aveva consultato il Signore; per questo il Signore lo fece morire e trasferì il regno a Davide figlio di Jesse ».

Queste ultime parole ci rimandano a un episodio biblico che riveste una certa importanza per il nostro argomento. Si tratta dell'evocazione di Samuele da parte di Saul a Endor, narrata in *1 Samuele*, cap. 28. I Filistei muovono guerra a Israele e il testo, prima di entrare nel vivo del racconto, precisa due circostanze importanti: Samuele è morto e Saul, in obbedienza alla legge sopra ricordata, aveva scacciato negro-

manti ('obot) e indovini (idde'onim) dal territorio del suo regno. Saul si trova a dover dare battaglia e deve consultare Dio: nel mondo biblico e in quello antico in genere è inconcepibile affrontare un avvenimento così importante senza consultare la divinità. Saul percorre dapprima quelle che sono le vie normali: il sogno, gli 'urim (cioè i sacerdoti) e i profeti. Ma il Signore non risponde. Allora, preso dalla paura e dalla disperazione, ricorre alla via che lui stesso aveva condannato: si fa indicare una negromante « una donna in grado di padroneggiare gli spiriti » (esnet ba'alat 'ob). Si reca da lei di notte, travestito, facendo un lungo percorso per evitare l'accampamento dei Filistei. La donna, dopo un po' di esitazione, acconsente, ma quanto succede sembra esorbitare dalle sue solite esperienze, perché alla vista di Samuele, da lei descritto come un « essere divino » ('elohim) che sale dalla terra, si spaventa e riconosce Saul.

Gli interpreti hanno tradizionalmente formulato ipotesi diverse su questo passo: si va dall'ipotesi della finzione della donna (san Girolamo) a quella del fantasma (Teodoreto) o di una mistificazione demoniaca, oppure ancora di una reale apparizione di Samuele. Quest'ultima ipotesi è però ammessa solo postulando uno speciale intervento divino. Così si esprime, per esempio, Eustazio di Antiochia: « Solo l'Onnipotente e il divinissimo Suo Figlio hanno il potere di far risalire le anime dall'ade » (20). Sant'Agostino e san Tommaso restano incerti fra l'inganno diabolico e l'intervento divino. Quest'ultimo, d'altra parte, sembra suggerito dal testo sacro stesso nel libro del Siracide, secondo il quale Samuele « perfino dopo la sua morte profetizzò, predicendo al re la sua fine; anche dal sepolcro levò ancora la voce per allontanare in una profezia l'iniquità dal popolo » (21).

Credo valga la pena di notare che il termine usato per indicare l'oggetto diretto dell'evocazione non è né *nefesh*, né *ruach*, né *neshama*, che potrebbero indicare il principio personale e spirituale dell'uomo (nella speculazione cabalistica sono messi in relazione con la tripartizione aristotelica in anima vegetativa, sensitiva e razionale) (22) e neppure quello di *refaim*

(20) Cit. in: *Samuele*, a c. di GINO BRESSAN F. D. P., in *La Sacra Bibbia* a c. di Salvatore Garofalo, Marietti, Torino 1963, pp. 431-432. Per la storia dell'interpretazione cfr. pp. 430-432.

(21) 46, 20.

(22) Cf. GERSHOM SCHOLEM, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 198 pp. 158 ss.

cioè i defunti in quanto sopravvivono nello Sheol (23), ma, a parte il generico *metim* (morti), il misterioso termine *'obot* (sing. *'ob*), che serve — come abbiamo visto — a indicare sia l'evocatore che l'oggetto dell'evocazione. Si tratta di un termine dall'etimologia incerta, che viene usato solo in questi contesti e sembra suggerire che ciò che viene evocato non si identifichi veramente con la persona del defunto, ma sia piuttosto « qualcosa » di lui (24).

Fedele interprete della parola di Dio, il Magistero della Chiesa ha sempre condannato tutti i tentativi di mettersi in comunicazione con le anime dell'aldilà che non siano quello della preghiera e quindi della disponibilità al libero e gratuito intervento divino (25). Il più significativo è un responso del Sant'Uffizio del 24 aprile 1917: « Si chiede: Se sia lecito, con l'intervento di un cosiddetto medium, o senza alcun medium, servendosi o no dell'ipnotismo, assistere a qualsiasi comunicazione o manifestazione spiritistica, anche a quelle che presentano apparenze di onestà o di pietà, sia interrogando le anime o gli spiriti, sia ascoltando le risposte, sia semplicemente guardando magari con la riserva tacita o espressa di non voler aver nulla a che fare con gli spiriti maligni. La risposta è: Negativamente in ogni caso » (26).

È interessante anche leggere quanto dice sull'argomento il Catechismo Maggiore prescritto da san Pio X alle diocesi della provincia di Roma nel 1905, sia perché rappresenta una eco molto significativa del magistero ordinario e costante di tutta la Chiesa, sia perché ne espone il pensiero in modo molto sintetico e preciso:

« D. È lecito interrogare le tavole così dette parlanti o scriventi, o consultare in qualunque modo le anime dei trapassati mediante lo spiritismo?

R. Tutte le pratiche dello spiritismo sono illecite, perché

---

(23) Cf. CANDIDO POZO, *Teologia dell'aldilà*, Ed. Paoline, Roma 1983, pp. 198 ss.

(24) Cf. H. A. HOFFNER, *'ob*, in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento I*, Paideia, Brescia 1988, 279-288; R. GUÉNON, *Errore dello spiritismo, cit.*, pp. 58-59.

(25) Una lista di questi interventi si può trovare in: C. BALDUCCI, *Gli indemoniati, cit.*, pp. 314-315.

(26) Ho riportato la traduzione di mons. Balducci, *op. cit.*, p. 312. Il testo latino si può leggere in: DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, cit.*, n. 3642.

superstiziose, e spesso non immuni da intervento diabolico, e perciò furono dalla Chiesa giustamente proibite » (27).

Il Magistero si astiene dal giudicare la natura dei fatti paranormali che si producono nel contesto delle sedute spiritiche; questo giudizio compete alla scienza. A questo proposito, lo sviluppo dello spiritismo può essere considerato l'occasione, se non la causa, del sorgere di una branca scientifica nuova, denominata parapsicologia o metapsichica (28). Il suo giudizio non porta direttamente sui fatti, ma sulla pratica spiritistica. Essa viene condannata perché « superstiziosa », quindi per l'atteggiamento contrario alla mentalità di fede che essa implica, oltre che per il pericolo di errori a causa di « comunicazioni spiritiche » devianti. Altro motivo della condanna è il *sospetto* che all'origine di molti fatti ci possano essere interventi demoniaci.

Ci sembra in sostanza che resti valida la sintesi proposta a suo tempo da padre Mainage:

«1. La Chiesa non si è pronunciata sulla natura essenziale dei fenomeni spiritici.
2. La Chiesa vieta alla massa dei suoi fedeli di prender parte a pratiche spiritiche.
3. Nelle manifestazioni che si verificano, la Chiesa sospetta che possano, *per accidens*, intervenire forze diaboliche » (29).

Dopo avere esaminato lo spiritismo « come dottrina », con la pratica che logicamente ne consegue, e dopo avere chiarito che questo costituisce il nocciolo della nostra interpretazione teologica, resta tuttavia da esaminare anche il problema costituito dai « fatti ».

Dei fatti legati allo spiritismo sono state date e vengono date diverse interpretazioni. Esse possono essere ricondotte a tre:

---

(27) *Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X*, Edizioni Ares, Milano 1974, p. 90.

(28) Sulla strettissima connessione fra metapsichica e spiritismo cf. C. BALDUCCI, *Gli indemoniati, cit.*, pp. 237-303. Il pioniere della metapsichica C. Richet ha scritto: « De vrai l'histoire des médiums, c'est presque toute la métapsychique » (cit. in *ibid.*, p. 250). Cf. anche Y. CASTELLAN, *La Métapsychique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966³, e R. GUENON, *Errore dello spiritismo, cit.*, pp. 79-94.

(29) Cit. in: H. THURSTON, *La Chiesa e lo spiritismo, cit.*, p. 5.

1. La teoria della frode, che riduce tutto il fenomeno a una sequela di soperchierie e inganni.
2. La teoria naturalistica (detta anche « animistica », ma questa ci pare piuttosto una sottospecie) che interpreta i fenomeni come causati da forze naturali non ancora conosciute. Abbiamo già visto come proprio attorno a questa interpretazione è nata una branca scientifica nuova: la parapsicologia o metapsichica.
3. L'ipotesi dell'intervento di esseri intelligenti, siano essi anime di defunti o angeli oppure demoni (oppure anche altri esseri intelligenti di cui non saremmo a conoscenza) (30).

Naturalmente queste interpretazioni solo raramente si sono date e si danno in forma pura. Troviamo per lo più interpretazioni combinate. Nessuno mette in discussione, per esempio, che la frode abbia in questi fenomeni una parte importante, e neppure ormai viene messa in discussione la reale esistenza di fenomeni paranormali. L'atteggiamento della scienza, per evoluzione interna della critica scientifica e per gli sviluppi della moderna filosofia della scienza, non è più dogmatico come nel XIX secolo o ancora agli inizi del XX.

Tuttavia non è questo ciò di cui il teologo è chiamato a occuparsi. Forse quello che soprattutto ci si aspetta da lui è che prenda « di petto » l'ipotesi demonologica e si pronunci su di essa.

L'ipotesi spiritista deve essere teologicamente esclusa per le ragioni già esposte. Il che non significa che Dio non possa servirsi anche dello spiritismo per condurre un'anima a lui, oppure per permettere l'intervento di un defunto nella sua vita. È chiaro che non possiamo limitare la libertà di Dio. Padre Thurston, per esempio, descrive un episodio di conversione mediante lo spiritismo (31). Quello che dobbiamo rigorosamente escludere è che questo avvenga *in virtù* delle tecniche spiritistiche. Se questo succede è *per accidens* e in totale dipendenza dalla sapienza e volontà divine.

Diversamente invece ci dobbiamo esprimere per l'ipotesi demonologica. L'argomento principale addotto a sostegno di questa ipotesi può essere riassunto così.

---

(30) Cf. *ibid.*, p. 2.

(31) Cf. *op. cit.*, pp. 308-318.

Poiché nessuna delle teorie proposte è in grado di spiegare in modo soddisfacente l'insieme dei fenomeni, rimane un residuo che non sopporta una spiegazione naturale. È impossibile che si tratti delle anime dei defunti, perché questo è da escludere a livello teologico e anche filosofico. Rimangono come possibili cause i puri spiriti buoni o cattivi. Le circostanze (32) delle sedute spiritiche nel loro insieme rendono incredibile l'intervento degli angeli, che si muovono sempre in perfetta consonanza con la volontà di Dio. Ergo...

Mi pare che l'argomento conservi tutta la sua validità, aggiungendo però alcune precisazioni. La più importante è questa: l'intervento diabolico non si pone in assoluta alternativa rispetto all'influsso di cause naturali e neppure all'inganno. Il demonio non ha nessun interesse a porsi in un modo ben definito, anzi l'anonimato risponde a una caratteristica profonda del suo essere. Il suo volto ha mille maschere (33) e colui che è « padre della menzogna » (34) e « dominatore del mondo di tenebra » (35) non può che prediligere i paesaggi dai contorni sfumati e dai percorsi ingannevoli.

Resta però ancora da osservare che, comunque si interpretino questi fenomeni, non è da questa interpretazione che dipende il dato teologico di fede sull'influsso degli angeli cattivi nella vita dell'uomo e nella sua storia. Il suo fondamento è nella Rivelazione e nel Magistero della Chiesa e non dipende da questa specie di « verifica sperimentale ». Una contrapposizione troppo rigida fra interpretazione naturalistica e interpre-

---

(32) Queste circostanze sono di vario genere: il bassissimo livello delle «comunicazioni spiritiche», il fatto che per lo più pullulino di errori dottrinali (ad es. la teoria della reincarnazione), le conseguenze gravemente negative per la salute psichica che una prolungata pratica spiritistica ha dimostrato sia nei medium che nei semplici partecipanti, ecc. Una mi pare particolarmente significativa: il clima di *passività* che è come una nota dominante di tutte queste pratiche. Mi pare anzi che si possa ravvisare in essa come il costitutivo del mediumismo: «Le médium est (...) le plus exposé. Son rôle en effet tient tout entier dans la *passivité*. Son travail, spontané ou provoqué, est un effacement de sa conscience personnelle et de sa volonté devant une entité, disent les spirites, devant l'hypnotiseur ou les fantasmagories de l'inconscient, disent les incroyants » (Y. CASTELLAN, *op. cit.*, p. 116). A questa circostanza guarda con particolare attenzione E. VON PETERSDORFF, *Daemonologie, cit.*, vol. II, pp. 12-13 e *passim*.

(33) « Gesù gli domandò: "Qual è il tuo nome?". Rispose: "Legione" » (*Lc* 8, 30).

(34) « Il diavolo è menzognero e padre della menzogna » (*Gv* 8, 44).

(35) « La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e carne, ma contro i Principati e le Podestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 12).

tazione demonologica, mentre misconosce la realtà dell'intervento indiretto e mediato, rischia di chiudersi nella considerazione delle cause prossime e soprattutto di perdere di vista il quadro più ampio che è quello della Rivelazione.

Daltra parte, non è neppure corretto argomentare così: un influsso preternaturale diretto deve essere *certamente* escluso quando si può avanzare anche la più tenue *ipotesi* di una causa naturale. Si tratta infatti di un passaggio logicamente scorretto. Dall'ipotesi si passa alla certezza. L'ipotesi naturalistica deve solo essere preferita a quella demonologica nel singolo caso perché l'influsso diabolico *diretto* è raro, non è certamente la norma. Tuttavia non si può concludere legittimamente alla certezza dell'esclusione di questa stessa ipotesi.

Qualcosa di analogo succede quando si discute un altro scottante problema: quello della possessione demoniaca. L'attenzione al fenomeno vistoso non deve far dimenticare che la malattia e la morte nel loro insieme rientrano nell'ambito dell'azione di Satana e che ogni peccato rappresenta un volontario porsi sotto l'influenza e il dominio delle forze malvagie (36). Occorre sottolineare qui che l'intervento fondamentale del demonio è costituito dalla *tentazione.* Quando nel libro della Genesi troviamo per la prima volta un influsso di Satana sulla vita dell'uomo, non abbiamo a che fare con prodigi ma con la tentazione. Questo è l'influsso principale e — di per sé — anche il più pericoloso.

Inoltre, questo influsso non è relegato alla coscienza dell'uomo singolo, ma investe tutta la storia. Esiste un « mistero dell'iniquità » che è all'opera nella storia (37). A esso il cristiano si contrappone con un atteggiamento « esorcistico », che non è costituito solo da un particolare rito, ma è un aspetto permanente della sua fede che lo fa cosciente insieme e della forza e pericolosità di Satana e della vittoria di Cristo: « Quando un uomo forte, ben armato, fa la guardia al suo palazzo, tutti i suoi beni stanno al sicuro. Ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via l'armatura nella quale confidava e ne distribuisce il bottino. Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde » (38).

PIERO CANTONI

(36) Cf. sul punto: KARL RAHNER, *Besessenheit, IV. Theologische Aspekte,* in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 298-300.

(37) Cf. *2 Ts* 2,7.

(38) *Lc* 11,21-23.

« ECCO L'AGNELLO DI DIO CHE TOGLIE IL PECCATO DEL MONDO! » (*Giovanni*, 1,29)

Questa espressione che il sacerdote pronunzia prima della distribuzione ai fedeli del pane eucaristico è, come ben noto, la testimonianza ufficiale resa da Giovanni Battista nel suo primo incontro con Gesù di Nazareth, riferita dall'apostolo Giovanni all'inizio del suo *Vangelo*:

> « Questi fatti avvennero a Betania al di là del Giordano, dove c'era Giovanni che battezzava. Il giorno dopo vede Gesù venirgli incontro e dice: "Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo!"... L'indomani, Giovanni si trovava ancora là con due dei suoi discepoli. Fissando lo sguardo su Gesù che passava, egli dice: "Ecco l'agnello di Dio!". I due discepoli lo sentirono parlare così e seguirono Gesù » (*Giov.* 1,28-36). (1)

L'espressione cela nella sua apparente semplicità una ricca serie di riferimenti biblici che collegano strettamente Antico e Nuovo Testamento e contribuiscono a presentare nella sua piena dimensione storica la figura di Gesù di Nazareth.

Come rileva R. De Vaux (2), la religione degli antichi popoli nomadi, tra cui gli Ebrei, considerava la divinità padrona della vita e della morte e riteneva atto principale del culto verso di essa il dono di esseri vegetali (ad es. pane, focacce, incenso...) ed animali (ad es. tori, capretti, agnelli, uccelli...), spesso bruciati ed offerti sull'altare in segno di omaggio, di espiazione, di riparazione e di comunione con la stessa divinità.

In particolare il sacrificio di un agnello il cui sangue era sparso sulla porta e le cui carni non erano bruciate, ma mangiate dai fedeli era forse la forma più antica risalente al periodo della permanenza di Israele nel deserto e divenne in seguito la parte essenziale della festa annuale da celebrarsi il

(1) Cito da *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Ed. Paoline, Roma, 1983.

(2) *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, 1977³, p. 404 ss.

14-15 del mese di Nisan, il primo dell'anno (corrispondente a marzo-aprile), sia come propiziazione per il pascolo estivo sia soprattutto come ricordo della liberazione dalla schiavitù egiziana, secondo il racconto di *Esodo* 12, 1-14:

> « Il Signore disse a Mosè ed Aronne nel paese d'Egitto: — Questo mese, per voi, sarà in testa ai mesi, per voi sarà il primo dei mesi dell'anno. Parlate a tutta la comunità d'Israele dicendo: — Il dieci di questo mese ognuno prenda per sé un agnello per famiglia, un agnello per casa. Se la famiglia è poco numerosa per consumare un agnello, si prenderà chi abita più vicino alla propria casa, secondo il numero delle persone: calcolerete la quantità di agnello che ognuno può mangiare. Sarà un agnello integro, maschio, di un anno, e lo prenderete dalle pecore o dalle capre. Lo conserverete presso di voi fino al quattordicesimo giorno di questo mese, e tutta l'assemblea della comunità di Israele lo sgozzerà tra le due sere. Prenderà poi del sangue e lo metterà sui due stipiti e sull'architrave di quelle case dove lo si mangerà. In quella notte mangerà la carne arrostita al fuoco con la testa, le zampe e gli intestini. Non ne farete avanzare per il mattino e quello che sarà rimasto al mattino lo brucerete al fuoco. Così lo mangerete: con i vostri fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano. È la Pasqua del Signore. In quella notte attraverserò il paese d'Egitto e colpirò ogni primogenito in terra d'Egitto, dall'uomo alla bestia, e farò giustizia di tutti gli dei d'Egitto: io, il Signore. E il sangue sarà per voi un segno sulle case nelle quali siete: vedrò il sangue e vi oltrepasserò e non ci sarà per voi un flagello del distruttore, quando colpirò il paese d'Egitto. Quel giorno sarà per voi un memoriale e lo festeggerete come festa del Signore: nelle vostre generazioni lo festeggerete come prescrizione perenne ». (3)

Nella suggestiva ricchezza del linguaggio biblico anche l'agnello venne spesso ad assumere un significato metaforico, applicato per esempio a designare la sorte di un essere innocente inerme e perseguitato, come nel caso di *Geremia* 11, 18-19:

> « Il Signore volle informarmi...: io ero come un agnello mansueto condotto al macello e non sapevo che contro di me ordivano delle macchinazioni ».

Ma è soprattutto in *Isaia* 53, 5-8 che quest'immagine è ap-

---

(3) Il termine « pasqua » ricalca l'ebraico *pesah*, di etimologia oscura (= « colpo », « salto », « passaggio » di Dio che risparmia gli Ebrei?), e servì in seguito ad indicare insieme la festa, la cena ad essa connessa e lo stesso agnello immolato: cfr. la voce *Pasqua* di P.-É. BONNARD nel « Dizionario di teologia biblica », Casale Monferrato, 1972⁴, coll. 855-862.

plicata al « servo di Jahweh » che muore per espiare i peccati del suo popolo:

> « Egli fu trafitto a causa dei nostri peccati, fu schiacciato a causa delle nostre colpe... Noi tutti come pecore erravamo... e il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di tutti noi. Maltrattato, egli si è umiliato e non aprì bocca; come un agnello condotto al macello, come pecora muta davanti ai suoi tosatori non aprì bocca... È stato tolto dalla terra dei vivi, per l'iniquità del mio popolo fu percosso a morte ».

I vari ed importanti studi di J. Jeremias hanno mostrato come l'interpretazione messianica di tale passo si possa rintracciare fin nei tempi anteriori al cristianesimo e come la scarsità di queste testimonianze sia da imputare soprattutto alla polemica anticristiana del giudaismo rabbinico (4).

L'accurata ricostruzione del sostrato aramaico che sta alla base del *Vangelo* di Giovanni conduce lo Jeremias ad un'ulteriore conferma della sua interpretazione: nella locuzione « agnello di Dio » riferita dal Battista a Gesù « il genitivo esprime un rapporto del tutto singolare che si spiega soltanto rifacendosi all'aramaico. In tale lingua la parola *talja'* ha il doppio significato di *agnello* e di *servo*. Probabilmente alla base dell'espressione greca *amnos tou theou* sta quella aramaica di *talja' de'laha'* intesa nel senso di *'ebed jhwh* (= "servo di Jahweh"), di modo che *Giovanni* 1,29 e 36 indicava originariamente Gesù come servo di Dio » (5).

Il successivo studio di H. W. Wolff ha ulteriormente ribadito la presenza e la diffusione dell'interpretazione cristiana del « servo di Jahweh »: « In Gesù di Nazareth *Isaia* 53 diventa comprensibile come la parola vivente di Dio. Egli non spiega, ma porta a compimento. Egli si rivela come il contenuto di quelle parole. Egli è la vita di quelle parole » (6).

È significativo che già negli *Atti degli Apostoli* 8,26 ss., la

---

(4) Rinvio in particolare alle voci *amnos* nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento* di G. KITTEL, ediz. ital., I, Brescia, 1965, coll. 917-922; *arnion, ib.*, coll. 923-926 e *pais theou*, IX, 1974, specialmente col. 359 ss.; ad analoghi risultati giunge pure FR. MANNS, *Leggere la Misnah*, Brescia, 1987, p. 65 ss.

(5) Voce *amnos* cit., col. 919; cfr. pure le voci *tāleh* (= agnello) e tālê (servo) in M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, New York, 1950.

(6) *Jesaia 53 im Urchristentum. Mit einer Einführung von P. Stuhlmacher*, Giessen, 1984⁴, specialmente p. 53 ss. e 143 (di cui ho tradotto la conclusione).

cui composizione è anteriore a *Giovanni*, proprio *Isaia* 53,7-8, citato secondo la versione greca dei Settanta, è il passo della Scrittura spiegato dal diacono Filippo all'eunuco etiope prima del suo battesimo:

> «Come una pecora fu condotto al macello e come un agnello, muto di fronte a chi lo tosa, così non apre la sua bocca. Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato. Chi narrerà la sua generazione? Poiché la sua vita è stata eliminata dalla terra».

Dunque « sulla traccia di *Isaia* 53,6 il Battista ha chiamato Gesù "il servo di Dio che prende su di sé i peccati del mondo", intendendo con ciò riferirsi alla espiazione vicaria della pena del peccato. Nella comunità cristiana le parole del Battista assunsero un nuovo significato allorché Giovanni, ovvero la tradizione che egli aveva presente, tradusse *talja' de'laha* con *amnos tou theou* e raffigurò in tal modo Gesù come il vero agnello pasquale. Nello stesso tempo anche *airein* (= "togliere") acquista un nuovo significato, quello di redimere con un'espiazione che elimina la colpa » (7).

Al termine del suo *Vangelo*, Giovanni arricchirà con una nuova testimonianza l'accostamento di Gesù all'agnello pasquale, che il Battista non poteva ovviamente anticipare prima della crocifissione di Cristo:

> « I Giudei, siccome era giorno di Preparazione, perché i corpi non rimanessero sulla croce di sabato — quel giorno di sabato era infatti solenne — chiesero a Pilato che spezzassero loro le gambe e venissero rimossi. Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe del primo e dell'altro che erano stati crocifissi con lui. Venuti da Gesù, siccome lo videro già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati con un colpo di lancia gli trafisse il fianco e ne uscì subito sangue ed acqua. Colui che ha visto ha testimoniato e la sua testimonianza è verace ed egli sa che dice il vero, affinché anche voi crediate. Questo avvenne infatti affinché si adempisse la Scrittura: "Non gli sarà spezzato alcun osso"; e ancora un'altra Scrittura dice: "Guarderanno a colui che hanno trafitto"».

La prescrizione di *Esodo* 12,46 (« L'agnello si mangerà in una sola casa: non si porterà la carne fuori di casa. Non gli si spezzerà nessun osso ») è applicata con metaforico realismo allo stesso Gesù!

---

(7) JEREMIAS, voce *amnos* cit., coll. 920-921.

In un'accurata indagine sulle origini del rituale ebraico ed in particolare sull'effettiva esistenza di sacrifici umani in Israele il De Vaux è giunto ad escludere tale pratica, attestata invece nelle antiche religioni orientali, specialmente cananee: ed il racconto del sacrificio di Isacco, richiesto ma poi non permesso da Jahweh ad Abramo (*Genesi* 22, 1-19) ne sarebbe la migliore conferma (8).

La morte di Gesù in croce ripropone invece il problema in tutta la sua misteriosa tragicità.

Esso è continuamente presente nella secolare polemica giudaica contro Colui che aveva osato chiamarsi « figlio di Dio », come rivela ad esempio una disputa rabbinica del IV secolo d.C. tramandata dall'*Aggad Beresch* (in *Beth ha-Midr* 4, 46):

> « Rabbi Abun ha detto a nome di Rabbi Chilqijja: — Stolto è il cuore dei mentitori che dicono: — Dio ha un figlio. Se egli per il dolore non poté sopportare il fatto che Abramo era in procinto di immolare suo figlio, ma subito gridò: — Non stendere la tua mano sul fanciullo!, l'avrebbe mai abbandonato se avesse avuto un figlio e non avrebbe piuttosto distrutto il mondo facendolo diventare desolazione e vuoto? ». (9)

Questa testimonianza rabbinica è addotta con altre da Strack e Billerbeck a commento dell'affermazione di *Giovanni* 3, 16:

> « Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il figlio suo unigenito affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna ».

Soltanto l'amore di Dio per gli uomini può non certo spiegare, ma almeno illuminare alla commossa partecipazione della fede l'ineffabile sacrificio dell'« agnello », che con la sua morte e risurrezione ha vinto la terribile realtà del peccato (10).

ALDO CERESA-GASTALDO

---

(8) *Le istituzioni dell'Antico Testamento* cit., p. 427 ss.

(9) Ho tradotto il passo da H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, München, 1965⁴, p. 426; sul motivo dell'abbandono di Gesù da parte del Padre mi permetto di rinviare al mio articolo «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (*Matteo* 27, 46 e *Marco* 15, 34) in « Renovatio » 23, 1988, pp. 101-106.

(10) Sullo « scandalo » e sulla « follia » del figlio di Dio crocifisso cfr. la lucida e profonda trattazione di M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, ed. ital. a cura di A. ZANI, Brescia, 1988.

LE FONTI D'ISPIRAZIONE DELL'ICONA DEL SANTUARIO DI MONTALLEGRO (LIGURIA)

Nella vastissima iconografia sulla rappresentazione della dormizione e assunzione della Vergine, la piccola icona custodita al Santuario di Montallegro (Liguria) (*) occupa un posto eccezionale in assoluto. Questo fatto salta subito agli occhi, se si consulta la voce *Koimesis* (« dormizione ») nel più moderno lessico dell'arte bizantina (*Reallexikon zur byzantinischen Kunst*), nel quale ogni lemma è curato con estrema scrupolosità da un esperto della materia (1) o se si cercano chiarimenti nell'*Iconographie de l'art chrétien*, compilato da Louis Réau con « trasparente » eleganza, ossia chiarezza e distinzione cartesiana (2). In effetti, né in queste enciclopedie di alto valore scientifico né in altre opere ormai classiche dell'arte cristiana, risulta registrata la preziosa icona del Santuario.

Certamente gli esperti delle icone greche e slave già da lungo tempo erano a conoscenza del celebre quadretto venerato da secoli a Montallegro, tuttavia per qualche ragione essi si astennero dal parlarne e dal cercare di decifrarne le caratteristiche mediante un confronto con altre opere di soggetto affine. Donde questa strana reticenza e assenteismo? Che cosa ha causato la loro sfiducia nei propri mezzi e nelle proprie esperienze? Per quale ragione si tirano sempre indietro, cedendo il campo esclusivamente alla parola della fede e della devozione, rinunciando a ogni approccio scientifico?

Il motivo della rinuncia è presto detto: l'iconografia, come disciplina nel senso stretto della parola, non ha offerto finora nessun solido appiglio agli specialisti per una valida interpretazione delle peculiarità che contraddistinguono l'icona del Santuario e la separano nettamente da ogni opera d'arte conosciu-

(*) Vedi tavola fuori testo.

(1) *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, a cura di K. Wessel e M. Restle, Stuttgart 1982, vol. IV, coll. 136-160; 1984, vol. IV, coll. 161-182, voce « Koimesis », compilata da K. Kreidl-Papadopoulos.

(2) LOUIS RÉAU: *Iconographie de l'art chrétien*, tome II. (Iconographie de la Bible. II. Nouveau Testament), Paris 1957, pp. 601-635 (Cycle de la dormition. Cycle de la glorification).

ta, raffigurante la dormizione e l'assunzione della Madonna (3). A conferma di questa tesi spesso si passa in rassegna quanto emerge dallo sviluppo del soggetto fino al suo consolidarsi in una rappresentazione « canonica ».

La prima notizia di un'immagine della dormizione di Maria risale al sec. VIII. Andrea di Creta menziona una raffigurazione che si trova nel luogo tradizionale dell'avvenimento, la tomba della Vergine nella Chiesa sul monte Sion di Gerusalemme. Con molta probabilità essa rappresentava, tutto sommato, quanto si vede in un disegno di Beda il Venerabile: Maria giace morta in un sarcofago, assistita da un angelo con una palma. Nei tempi successivi questa scena statica fu soppiantata da una serie di immagini che « raccontarono » gli avvenimenti miracolosi avvenuti prima, durante e dopo la morte della Madre di Dio: tutti i dodici apostoli si radunarono attorno al capezzale della moribonda, a morte sopravvenuta comparve Cristo che, stando sopra il letto di morte, prese in mano l'anima, o il corpo e l'anima riuniti, della defunta rappresentata come una piccola figura femminile. Quando il pittore voleva evidenziare che si trattava soltanto dell'anima assunta, non ancora unita al corpo, la figurina rassomigliava a una neonata fasciata in panni candidi. Gli artisti, in genere, si sono conformati a un racconto apocrifo: *Il transito di Maria,* scritto nel primo secolo d.C. e tramandato in redazione siriaca, copta, araba, greca e latina (4). Già nella versione greca e siriaca del *Transito* sono reperibili alcuni episodi aneddotici che diedero spunti agli artisti per arricchire la visione della dormizione. Secondo questa leggenda, ad esempio, gli apostoli, operanti ormai con zelo ai quattro angoli della terra, dietro la preghiera della Madonna furono portati a casa sua volando su delle nuvole. Inoltre un ebreo, di nome Jufania, voleva rubare il cadavere della Vergine, ma le sue mani sacrileghe gli si staccarono e rimasero attaccate alla bara (sulle icone comparve perfino un angelo con la spada nell'atto di tagliare le mani di Jufania). Le versioni patristiche aggiunsero ulteriori particolari al racconto, incoraggiando l'iconografia del soggetto nella ricerca di elementi nuovi: il numero dei presenti al distacco glorioso di Maria dalla terra fu notevolmente aumentato con la presenza di santi, evangelisti, vescovi e altri personaggi (comprese alcune donne pian-

(3) I riferimenti ad alcune icone simili sull'isola Myconos, o altrove in Grecia mancano di ogni riscontro convalidante.

(4) Cfr. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Mario Erbetta, Casale Monferrato 1983 (rist.), I/2, pp. 407-649 (Assunzione).

genti) in atteggiamenti diversi: alcuni leggevano un libro sacro, altri erano affaccendati con turiboli o baciavano il piede della veneranda Vergine appena spirata. In questi quadri, Cristo compare spesso in una mandorla e consegna l'anima di sua Madre all'arcangelo Michele, guida tradizionale delle anime, o a un paio di angeli, scesi (con o senza serafi) per portarla nella gloria dei cieli.

Una simile icona ricca di particolari di ogni genere è stata esposta recentemente a Genova tra le icone russe provenienti da musei della Russia. Il quadro, una « Dormizione della Madre di Dio », è del XVI secolo e attualmente costituisce uno dei capolavori depositati nel Museo Statale di Rjazan'. La scheda esplicativa del quadro, pubblicata nella guida dell'esposizione al Museo di Architettura e Scultura Ligure Sant'Agostino di Genova, sottolinea che « lungo tutta la storia della Chiesa russa la festa (15 agosto) ha sempre goduto di particolare devozione ». Tanto è vero che « le chiese dedicate alla Dormizione della Madre di Dio... avevano un significato di protezione delle città » (5).

A differenza di questa e simili icone assai complesse, gremite di figure, e per lo più dipinte dopo l'anno Mille, la composizione del quadretto di Montallegro, — un luogo solitario, lontano dall'abitato —, è estremamente semplice e, nello stesso tempo, concentrata sull'essenza, per cui sfiora la tensione drammatica.

Sono molti i fattori che rivelano la sua nobile e vetusta fattura. Infatti, quest'icona è completamente spoglia dei motivi che potrebbero distogliere l'attenzione di chi guarda (la folla degli astanti in vari atteggiamenti a destra e a sinistra del letto di morte, il tentato sacrilegio di Jufania) o confondere la direzione di essa, presentando nello stesso cielo tanto i dodici apostoli volanti sulle nuvole in discesa quanto la Madonna sollevata da uno stuolo di angeli che spiccano il volo verso l'alto. Il movimento dell'azione adesso *non* mira ad allontanare lo sguardo dello spettatore nello spazio infinito, *non* è di forza centrifuga, bensì centripeta e attira gli occhi al centro del quadro, sulla figura della Trinità.

Gli apostoli, sul quadro nel Santuario di Montallegro, sono già raccolti tutti insieme sulla terra. Accalcati e sbigottiti stanno vicinissimi alla Morta venerata, a destra del letto. Colui

(5) Cfr. *Icone Russe dal Vaticano a Genova.* Cento capolavori dai musei della Russia, Roma 1989, p. 146.

che si trova in primo piano fa oscillare un turibolo; una metà del gruppo guarda il corpo disteso della Vergine, l'altra metà, che s'affolla dietro, punta gli occhi sulla Trinità la cui figura nel centro del quadro torreggia sopra il letto superando tutti in statura, compresa l'unica persona che si trova in piedi alla sinistra della testa del cadavere. Quest'ultimo è un nobile vegliardo barbuto, vestito con ornamenti sacerdotali (un vescovo o padre della chiesa?) tiene in mano un grande libro cerimoniale, e non distoglie, però, lo sguardo dalla Trinità, che si rivela nella sua piena complessità, cioè come Dio trino e uno. In effetti, in questa « epifania » particolare la Trinità compare in un solo corpo umano avvolto in panni rossi sbuffati: dal suo collo escono tre teste identiche in età e in fattezze. Tutte e tre sono ugualmente barbute e un'aureola, molto più grande della consueta, avvolge le teste delle quali una si vede di fronte e due di profilo.

La Trinità tiene sul braccio sinistro la piccola figura della Madre di Dio. Essa non ha il volto ringiovanito, né è vestita di panni candidi. Questa condizione « dimessa » nell'atto dell'assunzione, nonché il fatto che Maria non si trovi ancora nella posizione d'onore che tocca alla Vergine glorificata, ossia alla destra della Divinità, indica chiaramente la sua funzione di mediatrice tra Dio (sia Lei sia la Trinità compaiono entro la medesima mandorla illuminandola) e l'umanità peccatrice. Quindi è pienamente giustificata la dotta osservazione di Filoteo Mariano, enunciata nella sua lunga esposizione sopra la miracolosa immagine, pubblicata a Venezia nel lontano 1688: « La Beata Vergine sta alla sinistra (che simboleggia la parte dei peccatori), e questo significa che con la sua potente ed efficacissima protezione ci è di parapetto sicuro al cospetto di Dio » (6).

Sull'icona non mancano le iscrizioni greche abbreviate. La indicazione « Madre di Dio » è presente tanto accanto alla testa del corpo esanime di Maria quanto sopra la testolina aureolata dell'Assunta. Il recente restauro ha messo in luce che, anche sulla parte superiore dell'immagine sacra, al posto delle sei piccole stelle, originariamente era stata posta un'iscrizione greca: dalle tre lettere emerse, si deduce che essa poteva essere ugualmente il titolo dell'intera raffigurazione, « Dormizione della Madre di Dio », ma anche un richiamo dell'attenzione alla terza presenza dell'Assunta in questo quadro. Perché bisogna tenere in considerazione anche una terza fase dell'assunzione!

(6) FILOTEO MARIANO: *Sagre sposizioni sopra la misteriosa e miracolosa imagine...*, Venezia 1688, p. 190.

Infatti, sul petto della Trinità è stato dipinto il volto di una bambina raggiante come il sole (7). L'hanno osservato e descritto senza eccezione tutti sin dalla prima comparizione miracolosa dell'icona sul monte Leto [ora Montallegro] il venerdì 2 luglio 1557. Certamente questo volto radioso costituisce il simbolo della celebre « donna vestita di sole », che compare, descritta « come il segno grandioso », nell'*Apocalisse* (12, 1) ed è stato sempre riferito alla Madonna vittoriosa su Satana: « Ecco la terza ed ultima tappa dell'assunzione: la Vergine assunta nella gloria della Santa Trinità » —osservò Monsignor Mario Chiappe, rettore del Santuario, quando alcuni mesi fa abbiamo esaminato minuziosamente la sacra icona —.

L'intera azione della raffigurazione, in realtà, è concentrata su questo « Sole » splendente, il volto della Madonna, la cui esistenza e funzione mediatrice e salvifica sin dall'antichità nelle omelie e negli inni classici furono costantemente paragonate allo splendore del sole. Sopra la Trinità a destra e sinistra si librano in volo radente due angeli che toccano con delicatezza i due lati della mandorla: anch'essi inclinano la testa verso la Trinità, più esattamente verso il « Sole » che sta sul petto di Essa (8). È lì il centro di gravità dell'intera composizione.

Per quel che riguarda la raffigurazione della Trinità stessa, la comparatistica (un metodo che opera il confronto su larga scala) porge un valido aiuto all'iconografia per svelare la fonte possibile dell'effige di « un corpo, un collo, tre teste ». Nella letteratura mondiale esiste un'unica descrizione che presenti così il Dio uno e trino: essa si legge nell'opera poetica dell'Atenaide, ossia di Eudocia Augusta, imperatrice bizantina

---

(7) Purtroppo durante il recente restauro dell'icona (in autunno del 1989) è scomparsa gran parte di questo volto solare, però sono lasciati intatti i raggi emanati da esso.

(8) Il passo apocalittico riguardo la donna incinta, vestita di sole, la quale esce vittoriosa dalla persecuzione scatenata contro di lei dal Satana, nell'iconografia cristiana (specialmente greca e slava) ha creato la celebre tipologia della « Madre di Dio del Segno ». La Madonna vi compare in atteggiamento di preghiera e volge lo sguardo verso l'osservatore. Sul petto porta un grosso medaglione con il Cristo giovane e benedicente (Emanuele). La raffigurazione della « Madre di Dio del Segno », chiamata in Grecia « Blachernissa », perché l'icona di questo tipo fu particolarmente venerata nella chiesa del quartiere Blacherne di Costantinopoli, ebbe ampia diffusione in Russia a Novgorod negli anni 1430-1450. All'esposizione genovese furono presentate tre icone di questo tipo (cfr. *Guida* citata, pp. 118, 135, 136). È un interessante fatto iconologico che la situazione dei personaggi inseriti l'uno nell'altro in queste icone è il rovescio di quella riscontrata sull'icona di Montallegro, ove sul petto della Trinità compare l'effige di Maria raggiante e benedicente.

(† 460), moglie di Teodosio II. Questa poetessa fu una donna di vasta cultura classica, figlia di Leonzio, un retore-filosofo Ateniese; prima di diventare moglie dell'imperatore si convertì al cristianesimo. Tra le sue opere poetiche è nota la *Storia di San Cipriano di Antiochia,* un poema precorritore del soggetto « Faust » nella letteratura mondiale. Mentre questa storia, narrata in forma metrica, non ci fu tramandata per intero (9), conosciamo completamente (anzi in due versioni alquanto diverse) il suo *Omerocentone.* Anche questo è un lavoro di notevole rilevanza, una specie di « Vangelo secondo Eudocia », imperatrice pia e devota a Cristo. Il suo *Omerocentone* è la storia del *Logos* dalla creazione del mondo sino all'ascensione del Signore e al suo ritorno al Padre (10). Il testo è compilato in versi greci, tolti dall'*Iliade* e dall'*Odissea* con opportune modifiche. (Osserviamo tra parentesi che questa impresa sotto molti aspetti ricorda quella moderna di James Joyce che ha risuscitato nel romanzo *Ulisse* il metodo centonario, scrivendo un soggetto nuovo, la storia di una giornata oggi a Dublino, ma con l'aiuto di idee e di materiali attinti a Omero) (11).

Ebbene, nell'*Omerocentone* Cristo presenta ai discepoli il mistero della Trinità con queste parole prese in prestito dal mitico poeta greco: « Dovete crederci, perché è meglio dare ascolto a noi che siamo guide sicure per tutti, abbiamo tre teste uscenti da un solo collo e circondate con la medesima corona, siamo eguali di forza, coetanei e superiori in forza, onore e potere a tutti quanti respirano e camminano sulla terra, sui monti ombrosi e sul mare sonante » (12). Notiamo che la frase « siamo guide sicure per tutti » è tolta dall'*Odissea,* ov'è rife-

(9) Per il testo bilingue (greco e italiano) della poesia di Eudocia sulla *Storia di San Cipriano* cfr. ENRICA SALVANESCHI: « Un Faust redento », in *sygkrisis,* Genova 1982, pp. 1-80. Per la migliore biografia di Eudocia Augusta cfr. FERDINAND GREGOROVIUS: *Atenaide* Storia di una imperatrice bizantina (trad. R. Mariano), Torino 1882.

(10) EUDOCIAE AUGUSTAE... *Carminum Graecorum reliquiae,* a cura di A. Ludwich, Lipsiae 1897 (questa edizione riporta soltanto un quinto del testo completo). L'altra edizione, fatta in base all'edizione manutiana (*Poetae Christiani Veteres,* II, Venezia 1502), si trova in *Homerici centones,* a cura di H. Stephanus, Parisiis 1578. L'edizione di Aldo Manuzio è bilingue (greco e latino) ed è servita a numerose altre edizioni, comprese quelle per scuole medie. Tutte queste edizioni riportano un testo notevolmente diverso da quello curato da Ludwich.

(11) Per il confronto dell'*Omerocentone* di Eudocia con la tecnica seguita da James Joyce nell'*Ulisse* cfr. A. FAJ: « Probable Byzantine and Hungarian Models of *Ulysses* and *Finnegans Wake* », in *Arcadia,* Berlin, vol. 3 (1968), n. 1, pp. 48-72.

(12) EUDOCIAE AUGUSTAE... *Carminum, op. cit.,* p. 110 (vv. 435-441); *Homerici centones, op. cit.,* p. 17.

rita ai Feaci, valorosi navigatori e — secondo l'interpretazione tradizionale — psicopompi, cioè portatori delle anime. Eudocia, inoltre, sceglie con acuta sensibilità il verbo che si adatta meglio a indicare l'aureola della Trinità. Opta per una variante di lettura omerica in cui le tre teste « sono circondate dalla medesima corona », e lascia cadere la variante canonica (attualmente accettata dai filologi) che s'accontenta di « teste tutte intrecciate ». — In questo rapporto è degno di rilievo il fatto che molti altri passi extrabiblici dell'*Omerocentone* di Eudocia (santa della chiesa greco-orientale, la cui festa, il 13 agosto, precede di due giorni quella dell'Assunta) hanno sicuri riscontri nell'iconografia cristiana. Spesso è impossibile decidere, se sia stato questo poema a ispirare le soluzioni iconografiche o se, al contrario, il poema abbia subito influssi iconotropici.

Non possiamo non rilevare che per lungo tempo l'audace raffigurazione della Trinità sia stata ritenuta « eretica », o almeno « vergognosa », tanto da dover essere nascosta in quanto si renderebbe oggetto di derisione (« un cerbero dei cattolici »). Un decreto papale del 1628 addirittura stigmatizzò le immagini di questo genere « scandaloso », mentre molti imitatori del quadretto cercarono di « umanizzare » la figura della Trinità triplicandone il collo e il corpo e creando con discrezione l'illusione che, in sostanza, vi sarebbero tre Persone scisse l'una dall'altra (13). A nostro avviso, nell'epoca dell'arte moderna di un Picasso o di un Marc Chagall, risulta chiaramente senza senso un simile sforzo. In modo curioso Réau, nella menzionata *Enciclopedia*, registra le raffigurazioni di questo tipo « mostruoso » esclusivamente nella sezione occidentale della trattazione del soggetto, in netto contrasto con la iconografia bizantina, la quale — secondo lui — si accontenta sempre delle figure dei tre angeli ospitati da Abramo, prefigurando così la Trinità nell'*Antico Testamento* (14). Crediamo che la netta distinzione del Réau stavolta sia ingannevole: essa s'infrange definitivamente sulla preziosa icona bizantina del Santuario di Montallegro.

ATTILA FÁJ

13) Una tipica riproduzione « umanizzante » del quadretto del Santuario si trova nella Parrocchiale di Casarza Ligure, un'opera di bottega, pittura con sensibili influssi fiamminghi, fatta, forse, nel sec. XVII.

(14) RÉAU, *op. cit.*, tome II (Iconographie de la Bible I. Ancien Testament), pp. 20-21 (Trinité. 1. Formule Byzantine: Les trois anges reçus par Abraham), pp. 21-22 2. Les formules occidentales: a) La Trinité tricéphale).

TENTATIVI DI SUICIDIO E LA LORO PREVENZIONE

LA SINDROME PRESUICIDA E LA SUA EVOLUZIONE

Negli ultimi anni si è assistito ad un risveglio di sensibilità nei confronti dei diritti dell'uomo e del rispetto della persona. Questo risveglio presenta senz'altro elementi positivi come reazione tanto ad una ingerenza sempre più accentuata dello Stato nella vita dei cittadini, quanto al processo di collettivizzazione della società, che tende a trasformarsi sempre più in una società di massa.

Peraltro non si può negare che questo movimento per i diritti civili presenta anche aspetti problematici, come quando, in nome della libertà individuale, dell'autodeterminazione e dell'autorealizzazione si fa portavoce di un individualismo assoluto, di una autonomia completa, cioè del rifiuto di riconoscere e di accettare norme e leggi oggettive, rivendicando all'individuo il diritto di darsi una propria norma.

In questa prospettiva può essere interpretato il dibattito attorno al suicidio, al diritto cioè del singolo di porre fine alla propria esistenza e alla posizione di fronte alla legge di coloro che gli prestassero aiuto ad attuare il proprio intento. La discussione su questo tema assume talvolta toni molto polemici: non raramente viene messa in dubbio non solo l'efficacia, ma anche la legittimità dell'azione preventiva, che viene interpretata come lesiva della libertà individuale. Un esame della letteratura scientifica fornisce però indicazioni sull'efficacia della prevenzione non solo incoraggianti, ma tali da rendere doverosa la prevenzione dei suicidi.

Studi sul problema del suicidio sono stati piuttosto rari sino alla fine degli anni quaranta, quando uno psichiatra austriaco, il Prof. Erwin Ringel, diede con le sue ricerche un impulso decisivo agli studi sul suicidio. Ringel ha esaminato nel 1949 tutte e 745 le persone che erano ricoverate dopo un tentativo di suicidio alla Clinica psichiatrica della Università di

Vienna e ha raccolto i risultati di questa ricerca in un libro dal titolo: « Il suicidio. Esito di uno sviluppo psichico patologico » (1). Quest'opera rimane un punto di riferimento per tutti gli studi sul suicidio. Non minori sono i meriti di Ringel in campo pratico: con l'aiuto dell'organizzazione assistenziale cattolica Caritas ha dato vita ad un centro specializzato per la prevenzione dei suicidi, che è stato di esempio per la costituzione di innumerevoli centri e consultori in tutta Europa.

Lo studio ricordato presenta aspetti tanto interpretativi quanto descrittivi. Ringel distingue i tentativi di suicidio nel corso di malattie mentali vere e proprie, che definisce psicotici e che presentano problematiche particolari, da quelli commessi da persone non malate di mente. Con Gaupp ricorda che il suicidio è un « problema biologico, sociale e psicologico » (2), cioè che dipende da fattori costituzionali e somatici, da fattori sociali e dal vissuto individuale, distinguendo pure i motivi contingenti dalle cause. I motivi contingenti « sono importanti come fattori scatenanti, ma non possono determinare tutta la personalità umana in tutte le sue dimensioni » (3). Profondamente radicato nella tradizione psicologico-psichiatrica viennese, Ringel recepisce elementi della psicoanalisi freudiana, della psicologia individuale di Adler, della analisi esistenziale di Frankl e interpreta il suicidio in chiave psicodinamica. Il suicidio costituirebbe solo fino a un certo punto la reazione a difficoltà del momento o a situazioni contingenti, ma sarebbe piuttosto un atto personale comprensibile solo alla luce della storia individuale del soggetto, soprattutto delle esperienze della prima infanzia, della sua costituzione fisica e delle sue esigenze spirituali. Il suicidio sarebbe quindi un sintomo di uno sviluppo patologico, e, più precisamente, di uno sviluppo nevrotico (4).

Più originale è la parte descrittiva in cui Ringel ha descritto alcune costanti che caratterizzano la condizione dei candidati suicidi. Tipica di tale condizione è la cosiddetta *Einengung*. Con *Einengung* Ringel intende una particolare condizione critica, di "impasse" e di totale mancanza di prospettive e di sbocchi, sul piano personale o nei rapporti con gli altri.

---

(1) E. RINGEL, *Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung*. Vienna, Maudrich 1953.

(2) ID., p. 10.

(3) ID., p. 11.

(4) Cfr. ID., pp. 13-14.

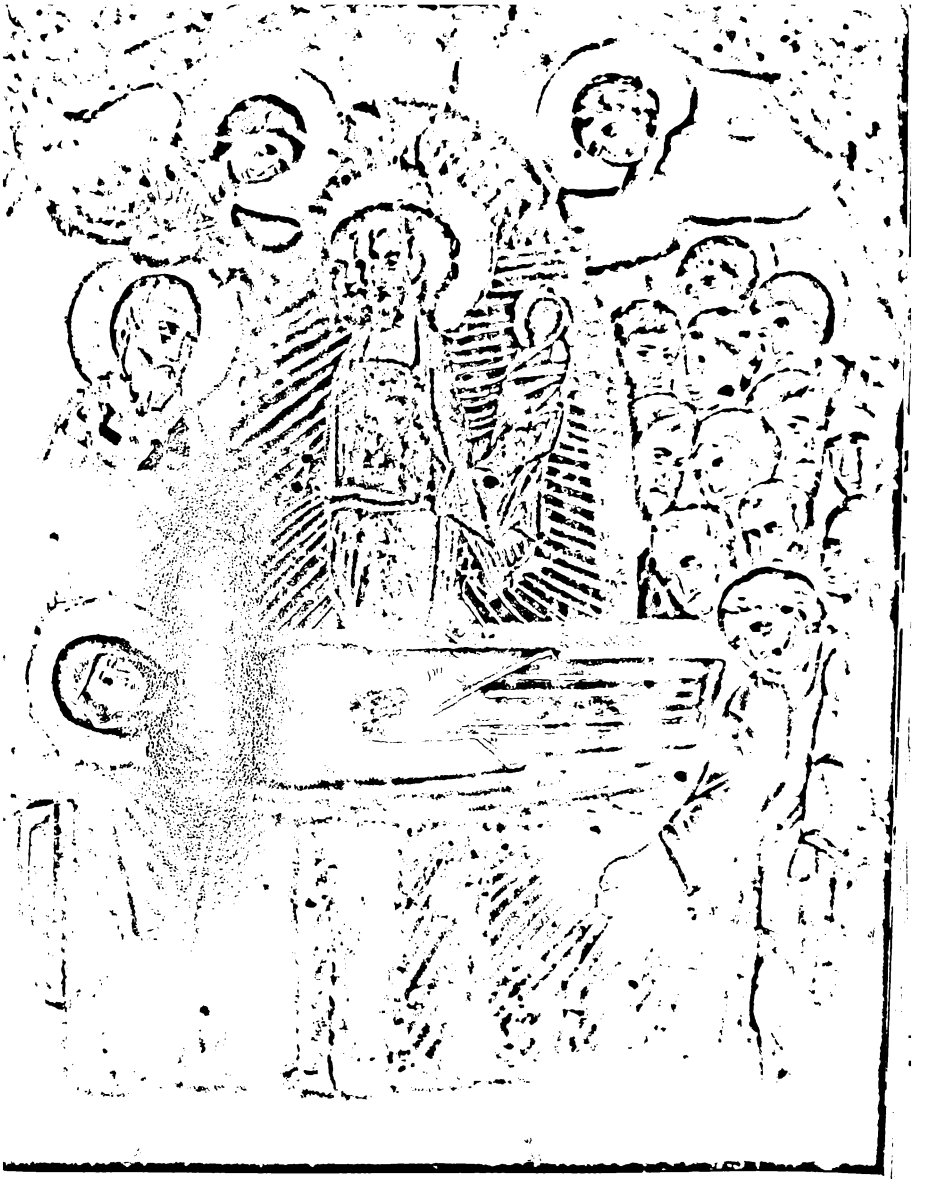
« Normalmente l'esistenza umana è caratterizzata da una quantità di possibilità di sviluppo e di cambiamento. Nella condizione che precede il tentativo di suicidio, invece, questa sensazione è andata perduta in buona parte o del tutto. La situazione viene vissuta come minacciosa, immutabile, quindi come insuperabile, mentre la propria persona viene sentita come piccola, impotente, in balia della situazione. Prevale così l'impressione di essere ostacolato da ogni parte, di essere accerchiato, come se ci si trovasse in una stanza le cui pareti si restringono lasciando come unica via d'uscita il suicidio ». (5)

La *Einengung* può interessare vari aspetti: l'identità personale, le relazioni affettive, il sistema di valori e di ideali, i rapporti interpersonali. Si tratta qui della formulazione scientifica di osservazioni di dominio comune: chi si trova per qualche motivo in una grave crisi riesce a superarla tanto più facilmente quando più diversificati sono i suoi interessi e le sue relazioni, se ha anche altri scopi nella vita. La crisi non sarebbe quindi il punto di partenza di uno sviluppo patologico che porterebbe fino al suicidio, ma la capacità o meno di affrontare la crisi dipenderebbe dall'equilibrio psichico anteriore, dal modo di vivere, dal significato dato all'esistenza, dal tipo dei rapporti instaurati con gli altri: da tutto questo dipende se gli elementi determinanti della crisi possono diventare una questione di vita o di morte. Ringel ritiene che la mancanza di prospettive e di speranza tipica dell'*Einengung* presuicida sia il risultato di una certa fissazione e di chiusura, sintomi di uno sviluppo anteriore alla condizione presuicida.

Il secondo elemento caratteristico della condizione precedente il suicidio è costituito dall'aggressività repressa rivolta contro se stesso.

Il terzo elemento è costituito dalle fantasie suicide. Queste non compaiono normalmente all'improvviso, ma vi è una progressiva familiarizzazione con l'idea della morte. A volte cambia dapprima l'atteggiamento nei confronti della morte in generale: alla notizia della scomparsa di una certa persona si reagisce in modo diverso dal solito, invece di provare desolazione o compianto, si tende a vedere gli aspetti "liberatori" della morte. In una fase successiva si incomincia a pensare con distacco alla propria morte: l'eventualità di una malattia grave e incurabile o di un incidente mortale viene esaminata con indifferenza. Si arriva poi ad augurarsi una prossima fine. Si comincia quindi a prendere in considerazione l'idea di togliersi la

(5) ID.: *Selbstmord. Appel an die anderen.* Monaco di Baviera, Kaiser 1980, p. 16.



SANTUARIO DI N. S. DI MONTALLEGRO (RAPALLO)

DORMIZIONE DELLA VERGINE

icona greco - bizantina (V sec.?)
venerata nel Santuario di Montallegro (Rapallo)
dal 1557

L' icona rappresenta il "dies natalis" della Madre di Dio: il giorno della morte è celebrato come il giorno della nascita alla vita trasfigurata in Dio.
La Trinità, adorata dagli Angeli, avvolge infatti col suo manto l'anima rinata della Vergine, quasi a evidenziare la gloria a cui ella è associata.
L' icona, leggermente arcuata nella parte superiore, raccoglie l'esperienza della Chiesa che contempla, nel teologo e negli apostoli, il mistero a cui Dio l'ha associata e che ora si compie in Maria.
L' icona è impostata sul rapporto tra la figura verticale della Trinità e il corpo orizzontale della Vergine: unione tra cielo e terra.

vita, dapprima in modo vago e confuso col tempo sempre più concretamente, elaborando un piano sempre più preciso: come, quando, dove. In un momento successivo vengono fatti i preparativi, per esempio l'acquisto di un veleno o di un'arma. Ciò non significa ancora che sia stata presa una decisione definitiva: quanto più concreti diventano i preparativi, tanto maggiori diventano spesso i dubbi, i sensi di colpa nei confronti delle persone vicine; nel momento in cui si comincia a "congedarsi" da questo mondo ricompare un attaccamento, anche nostalgico, alla vita o a certi suoi aspetti; il confronto molto concreto con la morte può rimettere in discussione il risultato di un bilancio: è possibile ad esempio di fronte ad una situazione molto difficile pensare genericamente alla morte, ma rendersi conto di che cosa ciò significhi, e quindi cambiare idea, solo quando si impugna una pistola carica. Non è detto che si possano osservare tutte queste fasi in dettaglio in ogni singolo caso, sicuramente si riscontra sempre un certo numero di passaggi (6).

La presenza di questi tre elementi, Einengung, aggressività repressa rivolta contro se stesso e fantasie suicide sarebbe costante e tipica nella fase che precede un suicidio per cui Ringel ha definito questo quadro "sindrome presuicida".

Il concetto di sindrome presuicida di Ringel resta un punto di riferimento tanto per ogni analisi teorica del problema del suicidio, quanto un aiuto prezioso per la pratica della prevenzione del suicidio, poiché fornisce criteri validi per valutare il rischio di suicidio nel singolo caso. La sindrome presuicida dipende in buona parte dalla Einengung, che a sua volta presenta elementi oggettivi e soggettivi, che dipendono, cioè, tanto dalla situazione oggettiva, quanto dal modo in cui questa viene percepita e vissuta dal soggetto.

Ad esempio sono tipici di stati depressivi — e una componente depressiva è molto frequente se non sempre presente nei candidati suicidi (7) — un certo pessimismo e una valutazione negativa della situazione, che possono raggiungere gradi

(6) Pöldinger distingue tre fasi in questo processo: la presa in considerazione del suicidio, la fase dell'ambivalenza e la decisione. *Suizidalität. Therapiewoche Schweiz,* fascicolo speciale Neurologie - Psychiatrie Nr. 1 febbraio 1989 p. 20.

(7) Si può citare ad esempio uno studio effettuato a Budapest. I dati raccolti su 200 suicidi ha permesso di stabilire che nell'81% dei casi le persone soffrivano di disturbi psichici, nel 63% dei casi si trattava di depressione, cfr. M. ARATO' e coll.: *Retrospective psychiatric assessment of 200 suicides in Budapest. Acta psychiatr.* scand. 77: 454-456 (1988).

patologici, per cui inconvenienti insignificanti possono diventare ostacoli insormontabili e con la totale incapacità di apprezzare convenientemente gli elementi positivi, che pur sono presenti in ogni situazione. Una adeguata terapia può eliminare tale componente, mettendo il soggetto in grado di vedere di nuovo i problemi nella loro giusta dimensione e di ritrovare l'energia per affrontarli. Vi sono altri casi in cui la situazione viene considerata disperata solo perché il soggetto è insufficientemente informato sulle sue possibilità. Capita spesso, poi che, "a caldo", l'importanza di un'esperienza negativa o di una perdita venga momentaneamente sopravvalutata, come ad esempio quando dopo la rottura di un legame sentimentale si può provare la sensazione che il mondo crolli e che la vita non abbia più senso. Anche la situazione oggettiva non è statica, ma può modificarsi o essere modificata. Si può citare al proposito il caso di una donna ricoverata dopo un tentativo di suicidio per annegamento: la donna si trovava in una grave crisi coniugale dovuta in buona parte al fatto che la coppia dopo anni di matrimonio non aveva avuto figli: insieme ad altri esami di laboratorio venne fatto in ospedale anche un test di gravidanza risultato positivo!

Anche il secondo elemento della sindrome presuicida, l'aggressività repressa rivolta contro se stesso, è importante per la valutazione del rischio di un suicidio. L'aggressività potenziale di un soggetto può variare da momento a momento, per raggiungere un punto critico al momento in cui si attua un tentativo di suicidio. Con una tale azione il soggetto utilizza normalmente una buona parte della sua aggressività e scarica la sua tensione psichica, per cui non è raro osservare dopo un tentativo di suicidio una certa serenità, con una netta diminuzione della tensione psichica e dell'impulso suicida.

Le fantasie suicide possono rappresentare la via attraverso cui si manifestano suggestione e influenze esterne. L'importanza di questi fattori sul comportamento suicida sono noti da tempo. Basti ricordare l'epidemia di suicidi in seguito alla pubblicazione del romanzo *I dolori del giovane Werther* di J. W. Goethe. Negli ultimi anni si è cercato di quantificare non solo l'incremento di suicidi dopo la pubblicazione di suicidi da parte della grande stampa, ma anche dopo trasmissioni televisive in cui comparivano scene di suicidi. Se gli studiosi non sono unanimi sull'entità di questo incremento (8), il fenomeno chia-

(8) Cfr. p. es. D. P. PHILLIPS e M. S. CARSTENSEN: *Clustering of teenage suicides after television news stories about suicide.* N Egl J Med 315: 685-68

mato "effetto Werther" viene dato in genere per scontato (9). Una trasmissione della televisione tedesca ha creato una situazione, che, con le sue tragiche conseguenze, ha fornito quasi una dimostrazione sperimentale di questo fenomeno. Negli anni 1981 e 1982 venne trasmessa per due volte una serie in sei puntate dal titolo *"Morte di uno studente"*. Il suicidio, apparentemente incomprensibile, di un giovane, che nella storia si era gettato sotto il treno, veniva esaminato in ogni puntata sotto un'ottica particolare: rapporti con i genitori, con i compagni, con gli insegnanti ecc., mostrando ogni volta gravi conflitti dietro un'apparente normalità. Questa trasmissione ha avuto un notevole successo e una vasta eco. Un recente studio ha dimostrato però che per un periodo di settanta giorni in concomitanza e immediatamente successivo alla trasmissione il numero di persone morte gettandosi sotto il treno era aumentato considerevolmente, con un massimo per i giovani in età tra i 15 e i 19 anni, quindi dei coetanei del protagonista, con un incremento del 175% (10).

La decisione di togliersi la vita è spesso il risultato di un lungo processo, di un bilancio in cui vengono messi a confronto elementi positivi e negativi e in cui vi è l'interazione tra i tre sintomi della sindrome presuicida. La decisione è sofferta, vi è ambivalenza tra una componente depressiva, autoaggressiva, quasi masochistica che fa un bilancio impietoso della situazione e la restante autostima che fa esitare ad accettare il fallimento totale; in questa situazione le fantasie suicide e il giudizio sul suicidio possono avere un'importanza fondamentale: l'idealizzazione del suicidio, mediata eventualmente da esempi della letteratura o dai mass-media, può dare l'illusione di compiere un atto libero, di utilizzare l'ultima possibilità di riscattarsi in una situazione disperata. Però gli elementi su cui si basa tale decisione non sono fissi, ma dinamici, variabili,

---

(1986); A. L. BERMAN: *Fictional depiction of suicide in television films and imitation effects.* Am J Psychiatry 145: 982-986 (1988); R. C. KESSLER et al.: *Clustering of teenage suicides after television news stories about suicides: a reconsideration.* Am J Psychiatry 145: 1379-1383 (1988). Per un esame della letteratura sull'effetto Werther cfr. E. PAVESI e C. PRETARI, *Effetto Werther. L'influenza dei mass-media sul suicidio.* Tribuna medica ticinese, in corso di stampa.

(9) Cfr. p. es. D. P. PHILLIPS: *The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implications of the Werther effect.* Am Sociol Rev 39: 340-354 (1974).

(10) A. SCHMIDTKE: *Die Vermittlung von Selbstmordmotivation und Selbstmordhandlung durch fiktive Modelle. Die Folge der Fernsehserie "Tod eines Schülers".* Nervenarzt 57: 502-510 (1986).

il bilancio non è definitivo, ma deve essere considerato come provvisorio: la decisione di togliersi la vita non ha valore assoluto, ma dipende da variabili, che possono modificarsi o essere modificate. Tale decisione viene spesso presa "attivamente", ma non può essere considerata come un atto libero, essa è spesso un atto travagliato di disperazione di chi si sente sopraffatto dagli eventi e dalla situazione, è un atto di capitolazione di chi si crede irrimediabilmente sconfitto e quindi non crede più che abbia senso proseguire la lotta.

L'ambivalenza corrisponde al conflitto interiore tra impulso suicida da una parte e atteggiamento positivo nei confronti della vita dall'altra, praticamente sempre presenti anche se in rapporti differenti:

> « Empiricamente è ben documentato che l'impulso suicida chiaro e semplice e il tentativo di suicidio puramente dimostrativo sono varianti estreme che esistono solo raramente. Tra questi due estremi si trova la grande maggioranza delle persone con impulsi suicidi con tutte le combinazioni immaginabili di motivi distruttivi e costruttivi ». (11)

Non bisogna neanche dimenticare che le semplificazioni della psicologia della coscienza ottocentesca sono inadeguate a spiegare la complessità della vita psichica. Il comportamento umano è soggetto a tutta una serie di influenze, interne ed esterne, coscienti e inconsce; si deve ricordare che per secoli l'accertamento delle motivazioni più profonde del comportamento umano era stato oggetto di studio da parte di una disciplina speciale, il « discernimento degli spiriti ». Anche l'accertamento delle motivazioni di un impulso suicida può costituire un problema di difficile soluzione; Henseler ad es. ha elencato le motivazioni inconsce riportate nella letteratura (12):

— uccisione di un oggetto internalizzato;
— autoaggressione;
— espiazione, autopunizione;
— ricatto, vendetta, legge del taglione;
— scarica indiscriminata di tensione aggressiva (catarsi);
— controllo onnipotente della situazione;

---

(11) H. HENSELER: *Die Psychodynamik des suizidalen Erlebens und Verhaltens.* Nervenarzt 51 p. 140 (1980).

(12) *Ibid.*

— anticipazione attiva di un pericolo che si temeva di subire;
— autoaffermazione paradossale;
— realizzazione effettiva di un fatto già avvenuto emozionalmente (cioè di essere già "morto");
— ritorno all'infanzia;
— ricerca di contatto;
— ricongiungimento con una persona cara morta;
— desideri di simbiosi, di estasi, di donazione;
— rassegnazione, fuga;
— nuovo inizio, reincarnazione, nuova vita.

Anche altri autori riconoscono l'estrema difficoltà, se non la impossibilità di conoscere con sicurezza i motivi dell'impulso autodistruttore:

> « neanche il paziente e tantomeno chi è impegnato all'accertamento possono dire con sicurezza in ogni caso quali motivi erano stati determinanti per attuare l'azione autodistruttiva ». (13)

In questo contesto è necessario ricordare come la stragrande maggioranza dei suicidi, secondo certi autori almeno l'80% (14), venga annunciata in qualche modo, direttamente, con telefonate o con lettere. La persona che dopo aver preso in considerazione l'ipotesi del suicidio incomincia a pensare sempre più concretamente a togliersi la vita, non considera la partita ancora chiusa, anzi la comunicazione delle fantasie suicide costituisce un mezzo per segnalare agli altri il proprio stato di necessità. Tale comunicazione può essere considerata a seconda dei casi come una richiesta d'aiuto, come un tentativo di ricatto o di minaccia, ma rivela comunque che esiste ancora la speranza che un aiuto esterno, concessioni della controparte possano cambiare la situazione, facendo recedere dagli intenti suicidi.

In numerosi casi di intossicazione con sonniferi, il metodo più frequente di "tentativo di suicidio" è estremamente difficile se non impossibile, stabilire se si tratta effettivamente di un tentativo di suicidio. In molti casi l'interessato dichiara di

(13) N. KREITMAN: *Die Epidemiologie von Suizid und Parasuizid.* Nervenarzt 51 pp. 134-135 (1980).
(14) Cfr. E. RINGEL: *Selbstmord. Appell an die anderen.* cit., p. 63.

essersi trovato in una situazione diventata insopportabile, con problemi assillanti che lo tormentavano giorno e notte, e di aver preso una dose eccessiva di sonniferi per essere sicuro di riuscire finalmente a dormire, spesso dopo una lunga serie di notti insonni, e il più a lungo possibile. Questo desiderio di dormire a lungo, di non volerne più sapere dei problemi attuali, se accentuato può avvicinarsi al desiderio di addormentarsi per non svegliarsi mai più, in molti casi però esprime solo il bisogno di una pausa e di riposo per affrontare i problemi in condizioni migliori (15).

L'aiuto che si può fornire nella prevenzione del suicidio consiste nel cercare di modificare positivamente gli elementi soggettivi e oggettivi della Einengung. In alcuni casi già la semplice disponibilità a fornire aiuto può avere un effetto terapeutico. Spesso chi ha deciso di togliersi la vita è deluso per il bilancio negativo che deve tirare, ha sensi di colpa e di inferiorità, è convinto che la sua esistenza non abbia più valore, pensa di essere solo un peso per gli altri. In altri casi la Einengung è rappresentata da un totale isolamento, il soggetto non ha nessuno con cui confidarsi, si sente solo, abbandonato da tutti, incompreso. In tutti questi casi l'attenzione che gli si presta rompe l'isolamento, non si sente più del tutto solo, perché c'è qualcuno che gli dimostra interesse; se aveva deciso di togliersi la vita perché convinto che la sua esistenza fosse priva di valore e di senso, il fatto che qualcuno sia disposto a dedicargli del tempo, si interessi ai suoi problemi e sia intenzionato ad aiutarlo può risollevare la sua autostima quanto basta a stimolarlo a cercare di risolvere i propri problemi, a infondergli coraggio e speranza. Un atteggiamento di rispetto falsamente inteso per la decisione del candidato suicida lascia, invece, quest'ultimo nel suo isolamento, confermando i suoi sensi di insufficienza e la sua convinzione che la sua vita sia effettivamente priva di significato. Per non parlare dei casi in cui il bisogno di aiuto, di comprensione, di sostegno del candidato suicida viene utilizzato per instaurare un rapporto interpersonale, la cui finalità non è però quella di fornire un aiuto per risolvere i suoi problemi vitali ma consiste nell'aiuto tecnico per togliersi la vita in modo sicuro. Un atteggiamento favorevole al suicidio, anche solo sotto forma di assistenza tecnica, può influenzare la suggestionabilità del candidato suicida e stimolarne le fantasie suicide.

---

(15) Cfr. sull'argomento W. FEUERLEIN: *Selbstmordversuch oder parasuicidale Handlung. Tendenzen suicidalen Verhaltens.* Nervenarzt 42, 127-130 (1971).

Il concetto di sindrome presuicida può servire anche come punto di riferimento per inquadrare altre teorie sul suicidio. La particolare condizione di Einengung, responsabile in ultima analisi di un tentativo di suicidio dipende tanto da alcuni eventi recenti, quanto da fattori preesistenti. È quindi possibile analizzare il problema da due punti di vista, cioè o prendendo in esame l'evento che ha fatto precipitare la situazione, oppure analizzare le caratteristiche della personalità o certi caratteri sociali delle persone o dei gruppi che riescono a superare meglio le crisi e di quelli che invece in una crisi analoga arrivano al punto di progettare o di mettere in atto un suicidio.

Le teorie sociologiche del suicidio possono essere quindi considerate come l'analisi degli aspetti sociali della Einengung precedente il trauma scatenante e che quindi costituiva il fattore predisponente della decompensazione; tali studi possono ad esempio mostrare come in certi gruppi sociali, come gli anziani, in certe professioni ecc. la percentuale dei suicidi sia superiore alla media. Le teorie psicoanalitiche, invece, sottolineano la componente della autoaggressione; la psicologia del profondo può perciò aiutare a comprendere il fenomeno della aggressione e dell'autoaggressione, superando una concezione puramente energetica dell'aggressività. Anche la teoria che considera il suicidio come una crisi narcisistica è senz'altro compatibile con la concezione di Ringel:

> «La descrizione dello sviluppo e della patologia del sistema di regolazione narcisistico consente ora una traduzione della sindrome presuicida e dei suoi presupposti in questo sistema di riferimento». (16)

Per cercare di dare una risposta al quesito se un tentativo di suicidio debba essere considerato come un atto libero e quindi da rispettare, o come espressione di una condizione in qualche modo anormale, se non dichiaratamente patologica, e quindi da prevenire, eventualmente anche contro l'esplicita volontà dello interessato, ci siamo attenuti soprattutto alle teorie di Erwin Ringel, che considera la condizione precedente un tentativo di suicidio come una "sindrome presuicida" in senso medico e il suicidio come "esito di uno sviluppo psichico patologico". Ringel ammette che questa regola può avere delle

---

(16) H. HENSELER: *Ein psychodynamischer Deutungsversuch des präsuicidalen Syndroms.* Nervenarzt 45 p. 242 (1974).

eccezioni, ma ritiene pure che queste siano trascurabili nella pratica:

> « L'esperienza pratica insegna, che nella stragrande maggioranza dei casi il suicidio viene messo in atto in una condizione psichica patologica, che è di competenza del medico, in particolare di quelli che si occupano della psiche, quindi dello psichiatra e dello psicologo del profondo. Il profano pone sempre la domanda se in particolari condizioni anche una persona completamente sana di mente, quindi un "uomo morale" non potrebbe commettere un suicidio. A questa domanda si può rispondere affermativamente, ma l'esperienza insegna che questa possibilità teorica si presenta nella pratica solo molto raramente ». (17)

Il tentativo di suicidio avverrebbe quindi in una condizione psichica patologica (18). Il fatto che in una situazione di crisi l'equilibrio psichico venga destabilizzato in grado addirittura patologico dipende anche dalla stabilità psichica precedente della persona. Non stupisce quindi il fatto che nella storia di persone morte suicide o che semplicemente hanno tentato di togliersi la vita si ritrovi un'alta percentuale di persone con precedenti psichiatrici.

Non di rado si sentono voci che oltre a criticare la legittimità della prevenzione del suicidio ne mettono pure in dubbio la validità, in quanto un intervento, anche accurato, non potrebbe fare altro che impedire solo temporaneamente un nuovo tentativo. Questa critica si basa su un argomento di per sé sicuramente valido, in quanto una prevenzione assoluta del suicidio effettivamente non è possibile:

> « Letteratura ed esperienza clinica concordano sul fatto che non è possibile una prevenzione assoluta del suicidio, neanche in condizioni ottimali di osservazione e di controllo in un reparto psichiatrico chiuso di osservazione ». (19)

---

(17) E. RINGEL: *Selbstmord. Appell an die anderen,* op. cit., p. 12.

(18) La tesi di Ringel, secondo cui non si può escludere che anche un individuo "normale" cerchi di togliersi la vita, ma che questo fatto non sarebbe rilevante in pratica viene confermata dai dati forniti da Hawton, che esaminando alcuni studi riscontra percentuali di disturbi psichici in persone morte per suicidio che vanno dal 93% al 100%. Cfr. K. HAWTON: *Assessment of suicide risk.* British Journal of Psychiatry 150: 145-153 (1987).

(19) M. WOLFERSDORF et al.: *Suizide psychisch Kranker in der psychiatrischen Klinik.* Bisherige Ergebnisse einer Studie der Kliniksuizide 1970-1981 in vier Psychiatrischen Landeskrankenhäusern Baden-Württembergs. In G. LAUX e F. REIMER, *Klinische Psychiatrie.* Stoccarda, Hippokrates 1986, vol. 2°, p. 131.

Questo fatto consente una considerazione: se la prevenzione, per quanto accurata, non può impedire il suicidio di una persona veramente decisa, la percentuale delle persone che si tolgono la vita dopo essere state salvate dopo un tentativo di suicidio e nonostante le cure prestate può fornire utili indicazioni sulla fermezza dei loro propositi suicidi.

Può già essere interessante sapere che cosa pensano gli interessati del fallimento del loro tentativo: Pino ad esempio riporta che l'87% delle persone da lui intervistate erano contente che il loro tentativo di suicidio fosse fallito (20).

Gernot Sonneck ha raccolto 59 pubblicazioni che riportano dati sulla mortalità delle persone dopo un tentativo di suicidio. I 59 studi presentano caratteristiche molto differenti: l'intervallo di tempo tra il tentativo di suicidio e il controllo va da 6 mesi a 21 anni; il numero dei casi esaminati va da poche decine ad alcune migliaia; i casi presi in esame corrispondono a volte a una popolazione abbastanza omogenea, p. es. solo adolescenti, a volte invece si tratta di tutte le persone assistite da una particolare istituzione dopo un tentativo di suicidio; tali studi sono stati eseguiti in vari paesi e riguardano contesti socio-culturali molto differenti. La percentuale delle persone che si sono tolte la vita dopo un tentativo di suicidio fallito va dallo 0% al 22%. Si deve però notare che solo cinque studi presentano una percentuale di suicidi superiore al 10% e che quattro di questi hanno preso in considerazione periodi di tempo anteriori al 1960, si riferiscono cioè a un'epoca in cui i principali psicofarmaci non erano ancora stati introdotti nella terapia e in cui l'assistenza psichiatrica e psico-sociale normalmente era ancora poco sviluppata se non del tutto assente. Al proposito è significativo il confronto con la casistica di Ringel: in un suo studio del 1952 riporta a distanza di duetre anni una mortalità per suicidio dello 0,04; questa percentuale estremamente bassa può essere spiegata con la particolare sensibilità di Ringel e della sua équipe per la profilassi del suicidio (21).

L'analisi dei dati riportati in alcuni studi può fornire indicazioni utili per considerazioni di tipo generale.

---

(20) R. PINO et al.: *Sechs-Jahres-Katamnese an hundert Patienten mit Suicidversuchen durch Tabletteneinnahme.* Arch. Psychiat. Nervenkr. 227 p. 225 (1979).

(21) G. SONNECK: *Krisenintervention und Suizidverhütung.* Psychiatria clin. 15: 5-96 (1982). Cfr. anche P.-B. SCHNEIDER et al.: *Contribution à l'étude de la prévention du suicide.* Schweizer Arch Neurol Neurochir Psychiat 118: 307-355 (1976).

Hauck (22) ha esaminato nel giugno 1978 492 persone che, nel periodo 1.5.77-31.5.78, erano state ricoverate dopo un tentativo di suicidio nel reparto psichiatrico di un ospedale di Berlino con una degenza media di 4,2 giorni. Delle 492 persone prese in esame 6 erano morte in seguito a suicidio: tre nella prima settimana dopo la dimissione, le altre tre almeno tre mesi dopo la dimissione. Hauck riferisce anche che la maggioranza delle persone dopo la dimissione dall'ospedale non ha ritenuto necessaria una assistenza, e che questa « comunque fu relativamente corta, ciò che si può anche dedurre dal fatto che al momento del controllo solo il 9,6% dei casi si trovava ancora in cura » o veniva assistito da istituzioni psico-sociali, e di questi solo il 5,1% erano stati dimessi da più di tre mesi. Dai dati forniti da Hauck si possono trarre alcune considerazioni: in più del 98% dei casi per i quali dopo un tentativo di suicidio si era reso necessario un ricovero ospedaliero è stata sufficiente una degenza di qualche giorno a scongiurare a breve termine il pericolo di un suicidio, nella grande maggioranza dei casi non è stata necessaria dopo la dimissione alcuna assistenza o questa venne interrotta dopo breve tempo. Solo in un caso su venti è stato necessario un trattamento superiore ai tre mesi. Questi dati sono molto indicativi e mostrano come nella quasi totalità dei casi la crisi che aveva portato ad un tentativo di suicidio venne superata in breve tempo anche senza molti aiuti. Solo poco più dello 1% ha messo in atto un suicidio. I tre casi di suicidi alcuni giorni dopo la breve degenza non mettono in dubbio a mio avviso la validità della profilassi del suicidio ma possono dimostrare che vi sono crisi, anche se in percentuale molto bassa, che non possono essere superate in pochi giorni e per le quali l'assistenza media si dimostra insufficiente.

Sonneck riporta nella sua casistica personale una mortalità per suicidio del 5% dopo 10 anni (23) e cerca di tracciare un profilo delle persone che dopo un tentativo di suicidio ci avevano riprovato con successo, ed è arrivato alle seguenti conclusioni:

> « tra tutti quelli che hanno messo in atto un tentativo di suicidio la probabilità di nuove crisi (inclusi nuovi tentativi di suicidio e suicidi) era aumentata in modo significativo per quelli

(22) P. HAUCK - B. WEGENER: *Katamnestische Untersuchung in einer Krisenintervention sstation am Allgemeinkrankenhaus.* Psychiat Prax 7: 165-171 (1980).

(23 G. SONNECK: op. cit., p. 68.

che non appartenevano a una confessione religiosa, il cui tentativo di suicidio non era il primo, se il tentativo di suicidio non era stato compiuto in un particolare stato d'animo o in stato di ebbrezza, se la diagnosi era differente da "depressione reattiva" e se la persona non era un lavoratore autonomo ». (24)

Il fatto di avere un legame religioso non mette al sicuro né da crisi esistenziali né da un tentativo di suicidio, ma dopo un tale tentativo il rischio di un suicidio è maggiore per chi non ha un legame religioso. Böcker (25) in una analisi dei tentativi di suicidi e dei suicidi tra gli abitanti di Colonia, in una popolazione quindi omogenea per il resto, ha riscontrato la massima percentuale di suicidi tra le persone che non risultavano appartenere a nessuna comunità religiosa e tra i protestanti una percentuale superiore a quella dei cattolici. Böcker afferma quindi:

« Ancor oggi l'appartenenza a una confessione religiosa ha influenza sui suicidi ».

Tra i fattori che aumentano il rischio di suicidio si cercherebbero invano le malattie incurabili:

« Si deve anche mettere in dubbio la tesi che considera il suicidio come una morte desiderata da molti malati incurabili, poiché diverse ricerche hanno mostrato che questi pazienti non presentano una percentuale di suicidi aumentata e quindi non rappresentano neanche un gruppo con un particolare rischio di suicidio ». (26)

Un momento particolarmente difficile è senz'altro quello in cui la diagnosi di cancro viene comunicata all'interessato, ma contrariamente a quanto si ritiene comunemente, questa si-

(24) *Ibidem*, p. 86.

(25) F. BOECKER: *Suizide und Suizidversuche in der Grossstadt, dargestellt am Beispiel der Stadt Köln.* Stoccarda. Thieme 1973, p. 12.

(26) CH. REIMER: *Prävention und Therapie der Suizidalität.* In K. P. KISKER, *Psychiatrie der Gegenwart.* Berlino, Springer 1986, vol. 2°, p. 162. Anche H.-L. WEDLER nel suo « *Der Suizidpatient im Allgemeinkrankenhaus* », Enke, Stoccarda 1984, sottolinea che « Anche se nelle autopsie di persone morte suicide si è riscontrata una alta percentuale di malignomi e di altri tumori (Whitlock 1978) e "autopsie psicologiche" in caso di suicidi hanno dimostrato spesso cancrofobia come fattore concomitante (Sanborn e Seibert 1976), i carcinomi giuocano solo un ruolo subordinato come causa di suicidi. In particolare i casi di persone che si tolgono la vita dopo aver appreso di essere ammalate di cancro sembrano essere molto più rari di quanto non si pensi » (p. 17).

tuazione non determina l'aumento del rischio di un suicidio. Il timore di un suicidio sarebbe del tutto infondato (27).

Anche F. Stiefel sottolinea che:

> «La relazione tra cancro e suicidio è complessa. In una percentuale di casi di suicidio che non deve essere sottovalutata il tumore è solo *un* fattore che si aggiunge ad altri ed eventualmente scatena l'azione. Bolund trovò che nel 30% dei suicidi preesistevano disturbi psicopatologici (alcolismo, tossicodipendenza, psicosi, depressione); il 3% aveva compiuto un tentativo di suicidio già prima dell'inizio della malattia». (28)

Stiefel raccomanda quindi di prendere accuratamente in considerazione i fattori, specifici e non, che possono influenzare il rischio di suicidio in ammalati di cancro. Una assistenza adeguata, che tenga conto degli aspetti somatici e psichici, può ridurre ulteriormente tale rischio.

Dall'esame di 70 studi catamnestici di pazienti ricoverati in ospedale dopo un tentativo di suicidio e dal confronto dei fattori che i diversi autori hanno riscontrato nei casi di recidiva, Bürk e Möller giungono tra l'altro alla conclusione che:

> «Vi è correlazione tra diagnosi di tossicodipendenza e persistenza di tendenze suicide accentuate e di un elevato rischio di un nuovo tentativo di suicidio». (29)

Questo dato evidenzia il particolare nesso esistente tra tossicodipendenza e suicidio e può legittimare quelle interpretazioni che sottolineano la comune matrice culturale e ideologica di questi due fenomeni, arrivando a parlare di « cultura di morte » (30). In questo senso esisterebbe una relazione tra diffusione della droga e aumento dei suicidi giovanili.

---

(27) CH. REIMER, B. KURTHEN: *Zur Beziehungsproblematik zwischen Aerzten und Krebspatienten.* Psychother. med. Psychol. 35: 86-94 (1985).

(28) F. STIEFEL, M. VOLKENANDT, W. BREITBART: *Suizid und Krebserkrankung.* Schweiz. med. Wschr. 119: 891-895 (1989).

(29) F. BUERK e H.-J. MOELLER: *Prädiktoren für weiteres suizidales Verhalten bei nach einem Suizidversuch hospitalisierten Patienten.* Eine Literaturübersicht. Fortschr. Neurol. Psychiat. 53 (1985) p. 266.

(30) Per un esame di questo problema cfr. ad es. E RINGEL et al.: *Sucht und Suizid,* Lambertus, Friburgo in Brisgovia 1967; R. BELZ, *Drogen, Alkohol und Suizid,* Enke, Stoccarda 1983. Per una interpretazione psicodinamica cfr. ad es. la tesi di laurea di R. BLOCH: *Sucht und Todestriebe,* Benteli, Berna 1966

Le conclusioni che si possono trarre dagli studi citati sono confortanti. Anche se è chiaro che una prevenzione assoluta dei suicidi non è possibile, nella quasi totalità dei casi l'assistenza prestata ha dato ottimi risultati; gratificante è soprattutto il fatto che nella stragrande maggioranza dei casi le persone salvate erano riconoscenti per l'aiuto ricevuto. Questo fatto non viene negato neanche da fautori di un atteggiamento liberale nei confronti del suicidio. È significativa, ad esempio, la motivazione addotta dal filosofo-scrittore Jean Améry per screditare il valore di tale ripensamento:

> « Il linguaggio logico arriva necessariamente ai suoi confini, precisamente ai confini dell'assurdità della vita e della morte. (...) Che cosa significa, se chi è stato salvato dichiara di essere contento? Quale io vale? L'io al momento dell'atto, che era caratterizzato da un'estrema intensità, o l'io abituale, l'io di tutti i giorni, l'io normale...». (31)

Si deve riconoscere ad Améry il merito di aver posto la questione nei termini più chiari quando giustificava la legittimità del suicidio con la convinzione della assurdità della vita e della morte. L'uomo se ne renderebbe conto solo in rari momenti e in questi sprazzi di lucidità capirebbe che l'unica risposta sensata alla insensatezza della vita sarebbe rappresentata dal rifiuto di continuare a stare al gioco, e quindi dal suicidio. Questa decisione dovrebbe essere rispettata proprio per la lucidità straordinaria con cui sarebbe stata presa. Questa interpretazione rispecchia però più le convinzioni filosofiche di Améry che non la situazione psicologica della maggioranza dei candidati suicidi (32). Per questi la disperazione riguarda solo la situazione momentanea: se sono giunti alla convinzione che non abbia più senso continuare a vivere in certe condizioni, non dubitano del senso della vita in sé. Ed è proprio questo fatto che può spiegare i successi della prevenzione dei suicidi: è già sufficiente un piccolo aiuto, un momento di pausa, un cambiamento della situazione a far ritrovare fiducia e speranza.

ERMANNO PAVESI

---

(31) In H. POHLMEIER: *Selbstmordverhütung. Anmassung oder Verpflichtung.* Bonn, Keil 1978, pp. 14-15.

(32) Amery è morto suicida nel 1978.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C.c.p. 25662164

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, *Miscellanea in occasione del IV Centenario della « Congregazione per le Cause dei Santi » (1588-1988).*

Gli studi qui raccolti vogliono celebrare un avvenimento storico, la costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei* (1) del 22 gennaio 1588, con cui Sisto V pose le basi dell'odierna Curia Romana. Ed all'interno di questo avvenimento questi studi vogliono ritessere, almeno in parte, le vicissitudini di una delle istituzioni che nacquero da quella costituzione apostolica, con cui secondo l'espressione del Papa stesso, nella introduzione del documento, « la Chiesa militante veniva configurata ad immagine della Gerusalemme celeste ».

Il Dicastero che più autorizzava un'immagine così ardita era proprio per i suoi compiti, attinenti i campioni della santità, la Congregazione dei Riti, che qui si intende ricordare ed illustrare nel suo quarto secolo di esistenza, anche se oggi si affaccia con un volto ed un nome nuovo, dopo la costituzione apostolica *Sacra Rituum Congregatio* (8 maggio 1969) di Paolo VI: *Congregazione per le Cause dei Santi* (2) e con un contenuto più ridotto, essendo la parte riguardante il culto commessa ad una nuova Congregazione, quella « per il culto divino ».

Non poteva passare inosservato un avvenimento che tocca così da vicino la funzione storica del « venerando e annoso tronco della Curia Romana » (3). Soprattutto non poteva pas-

---

(1) *Bullarium Romanum*, vol. VIII, Torino 1863, pp. 985-999.

(2) *AAS* 61 (1969), 297-305.

(3) PAOLO VI, *Discorso alla prima Riunione plenaria della Pontificia Commissione per le comunicazioni sociali*, 28 settembre 1969, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. II, Città del Vaticano 1965, p. 563.

Un lavoro sintetico sulla riforma sistina della Curia lo ha fatto il P. Flaviano Slominski, O.F.M. Conv. (*De reformatione Curiae Romanae a Sixto Quinto introducta*, thesis ad lauream in iure canonico..., moderatore P. P. Tocanel; 1957), ma è rimasto manoscritto; reperibile nella Biblioteca della Pontificia Università Lateranense.

sare inosservato per questo Dicastero sistino, chiamato a riprodurre sulla terra, e nella Chiesa militante, la *Coelestis Urbs Ierusalem.*

Com'è noto, i vari organismi componenti nel loro insieme la Curia Romana si andarono formando particolarmente nel periodo compreso tra il XII e il XVI secolo. Ma il culmine si ha con la grande riforma operata da Sisto V, che da solo costituì gran parte delle strutture anche odierne della Curia Apostolica.

Sino al secolo XI si ha, infatti, il periodo del *Presbiterio* e dei *Sinodi,* pur non potendosi ancora parlare di una Curia Romana in senso stretto. Poi il periodo dei *Concistori,* dal secolo XI al XVI.

Essendosi affermata sempre più, specie dopo gli ordinamenti di Niccolò II (1059) e di Alessandro III (1179), l'autorità ed il prestigio dei cardinali, divenuti man mano i più diretti collaboratori dei pontefici nel governo generale della Chiesa, le funzioni prima esercitate dal Presbiterio e dai Sinodi romani, furono trasferite nel nuovo organo consultivo del Concistoro (*Concistorium*), stabilitosi nell'XI secolo e composto esclusivamente di cardinali, ai quali finì con l'essere riservata la trattazione di tutte le questioni relative alla fede, alla disciplina ecclesiastica, alle cause deferite al giudizio della Sede apostolica, nonché agli affari del governo civile e politico dei territori soggetti al Romano Pontefice.

Durante i secoli XII e XIII accanto ai vecchi sorgono nuovi uffici.

All'inizio del secolo XVI, la Curia romana, oltre che con i Concistori, funzionava con la Cancelleria, la Rev. Camera apostolica, la Sacra Romana Rota e la S. Penitenzieria, i più antichi organismi curiali, a cui si aggiunseno la Dataria apostolica, la Segnatura (divisa in seguito in Segnatura di giustizia e Segnatura di grazia), la Segreteria (di stato), sorta sotto il pontificato di Martino V (1417-31), con il compito di attendere alla corrispondenza diplomatica della Sede apostolica.

Questa organizzazione si protrasse sino alla riforma attuata da Sisto V.

Egli non fu un innovatore in senso assoluto, ma ebbe il merito di aver dato forma stabile all'organizzazione della Cu-

SISTO V, Ignoto, (raccolta privata genovese). I fiori sono alla *manière* di Jan I Brueghel, *Madonna col Bambino*, Alte Pinakothek di Monaco.

ria con l'aumentare il numero delle Congregazioni (alcune delle quali — ma assai poche — preesistenti) e di averle fatte entrare in un disegno generale.

Già nella prima metà del secolo XVI si era reso sempre più difficile il consueto disbrigo dei numerosi e diversi affari che la Santa Sede doveva decidere e regolare, per mezzo del *concistoro* dei cardinali, raccolto alla presenza del Papa. Con il tempo si dimostrò sempre più insufficiente; anzi addirittura impossibile, soprattutto in considerazione dell'incessante sviluppo della politica ecclesiastica, della progressiva applicazione del Concilio Tridentino e dell'inevitabile ripercussione sulle spese.

La soluzione Sisto V la trovò con veloce e geniale intuito nelle Congregazioni cardinalizie, istituite — ma molto limitatamente dai suoi predecessori — alle quali venivano affidati per essere decisi determinati affari ecclesiastici.

L'amministrazione ecclesiastica e civile venne così ad essere basata su una sistematica e stabile ripartizione di incarichi e competenze tra più organismi permanenti, differenziati, specializzati e funzionanti simultaneamente ciascuno nell'ambito delle proprie attribuzioni con il vantaggio di un disbrigo più logico e celere degli affari (4).

La bolla del 22 gennaio 1588, che creava il nuovo ordinamento del sistema delle congregazioni, nota il Pastor (5), indubbiamente fu composta dal Papa stesso. Esponendo con nobili parole il pensiero e i motivi, che l'avevano guidato, Sisto V prende lo spunto dalla meravigliosa armonia che l'infinita sapienza di Dio ha posto nella sua creazione. L'Architetto di tutte le cose ha congiunto in tal modo tra loro tutte le cose, assegnando a ciascuna il proprio scopo.

Anche nella Gerusalemme celeste Dio ha diviso gli spiriti dei beati in diversi ordini, dei quali i più elevati illuminano i più bassi sui disegni della Divina Provvidenza. Egli ha diviso

---

(4) Cfr. L. PASTOR, *Storia dei Papi*, X, Roma 1928, p. 181; N. DEL RE, *Sisto V e la sua opera di riorganizzazione del governo centrale della Chiesa e dello Stato*, in *Idea*, 3 (Roma 1980), n. 1, p. 45.

In questa organizzazione amministrativa la Chiesa, come scrive DE FE(*(Sisto V, un grande papa tra Rinascimento e barocco*, Milano 1987, p. 143), « precorre tutti gli stati moderni. Le monarchie assolute presero, infatti a prestito dalla Curia Romana la figura del primo ministro, anticipata dal Segretario di Stato, ed il modello dei minitseri così come venne stabilito da Sisto V [...] ».

(5) L. PASTOR, *o.c.*, X, pp. 182-183.

anche il corpo della Gerusalemme militante, la Chiesa, che è un'immagine di quella trionfante, nelle diverse membra, che, con il loro Capo congiunte ed unite dal vincolo della carità, si aiutano reciprocamente.

Con piena ragione, perciò, il Romano Pontefice, che Gesù Cristo ha costituito capo visibile del suo corpo che è la Chiesa, affidando a Lui la direzione di tutte le Chiese, chiama attorno a sé molti aiuti per un peso così immenso. E si pone a fianco, sia i venerandi vescovi, suoi fratelli, che invia in tutto il mondo per custodire le singole greggi, sia il ceto dei cardinali quasi membra più nobili, immediatamente aderenti al capo, il Sommo Pontefice, come gli Apostoli con Gesù Cristo.

Con essi e i restanti magistrati della Curia Romana il Papa divide il gigantesco peso delle ansietà e degli affari, con l'aiuto della grazia divina. Dopo aver richiamato l'esempio di Mosè nella costituzione per ordine di Dio del Senato dei 70 anziani, Sisto V conclude dicendo, che spinto da questi esempi egli è venuto nella determinazione di dividere il peso pontificio, formidabile alle spalle stesse degli angeli, fra i senatori del mondo, i nostri fratelli i Cardinali, in modo più salutare ed adeguato ai bisogni del tempo, alla quantità e diversità degli affari.

Una simile impostazione, osserva ancora il Papa, offrirà a quanti hanno necessità di accedere alla Curia Romana un più rapido svolgimento delle loro pratiche, ed ai Cardinali stessi l'opportunità di sopportare più facilmente la parte del compito loro assegnata.

L'esempio per questa impostazione della Curia Romana era venuto a Sisto V da qualche esempio precedente, sfruttato a dovere dalla sua genialità.

Preesistenti erano la Santa Romana e Universale Inquisizione, istituita da Paolo III nel 1542, per vigilare su fede e morale; la Congregazione del Concilio, istituita da Pio IV nel 1564, per l'applicazione e la retta interpretazione dei canoni e delle disposizioni del Concilio di Trento (6); la Congregazione dell'Indice, istituita da Pio V (marzo 1571), per vigilare sulla

(6) Cost. *Licet ab initio*, 21 luglio 1542: *Bullarium Romanum*, vol. VI, Torino 1860, pp. 344-346; Mt. pr. *Alias Nos nonnullas*, 2 agosto 1564: *Bullarium Romanum*, vol. VII, Torino 1862, pp. 300-301. Cfr. *La Sacra Congregazione del Concilio; quarto centenario della fondazione (1564-1964)*. Studi e ricerche, Città del Vaticano 1964.

stampa a tutela delle fede e morale (7); la Congregazione *super consultationibus episcoporum,* eretta dal medesimo Papa nel 1572 (8).

Sisto V aveva egli stesso, con il breve *Romanus Pontifex* (17 maggio 1586), creata una nuova Congregazione « super consultationibus regularium » (9).

Le Congregazioni erette da Sisto V si dividono in ecclesiastiche e civili, corrispondenti alla doppia natura del potere papale e di esse, alcune già preesistenti, furono riassorbite e altre create *ex novo.* Furono:

1. Congregazione dell'Inquisizione (*Congregatio pro sancta Inquisitione*), già esistente, ma da Sisto V collocata al primo posto, riservandone la presidenza al Romano Pontefice. Conservò le medesime attribuzioni che le erano state conferite dal suo fondatore Paolo III.

2. Congregazione della Segnatura di grazia (*Congregatio pro Signatura gratiae*), già esistente come Tribunale, ma con compiti ora più definiti in rapporto alla Dataria apostolica; incaricata di esaminare le domande di grazie e favori non dipendenti dai tribunali ordinari.

3. Congregazione per l'erezione delle chiese e per i provvedimenti concistoriali (*Congregatio pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus*), di nuova fondazione, incaricata di decidere in merito alle richieste di erezione di nuove chiese e Capitoli e di conferire i benefici inerenti, nonché di attendere alla preparazione degli affari da trattare in Concistoro.

4. Congregazione dell'abbondanza dello Stato ecclesiastico (*Congregatio pro ubertate annonae Status ecclesiastici*) che doveva provvedere all'approvvigionamento dello Stat e ad un'equa distribuzione delle derrate nelle città e nell

(7) Cfr. L. PASTOR, *Storia dei Papi,* VIII, Roma 1924, p. 140. Il primo indice di libri proibiti fu compilato nel 1557 dall'Inquisizione su incarico di Paolo IV, e pubblicato due anni dopo (cf. *ib.,* VI, pp. 491-494). Per la revisione di quest'indice il Concilio di Trento, nella sessione XVIII (26 febbraio 1562) istituì una Commissione. La Commissione precedette la Congregazione permanente di Pio V.

(8) Con Breve del 13 febbraio 1572, pubblicato da J. HILGERS, in *Pastor bonus,* 15 (1902-1903), p. 238; cfr. PASTOR, *o.c.,* VIII, p. 141.

(9) *Analecta iuris pontificii,* I ser., 8 fasc. (1855), coll. 1371-72.

province, vigilando ancora sulle condizioni economiche dello Stato pontificio.

5. Congregazione dei Riti e delle Cerimonie (*Congregatio pro sacris ritibus et caeremoniis*), per la definizione di tutte le questioni liturgiche, la sorveglianza sulla conservazione delle usanze della Chiesa e sull'osservanza del cerimoniale sacro e profano, nonché per la trattazione delle Cause dei Santi.

6. Congregazione dell'Armata navale (*Congregatio pro classe paranda et servanda ad Status ecclesiastici defensionem*), per l'istituzione di una flotta pontificia da impiegare nella lotta contro i pirati che infestavano il Tirreno.

7. Congregazione dell'Indice (*Congregatio pro Indice librorum prohibitorum*), già esistente e riconfermata da Sisto V, per la condanna di tutti quei libri infetti di eresia, di cui si doveva redigere un catalogo preciso.

8. Congregazione del Concilio di Trento (*Congregatio pro executione et interpretatione Concilii Tridentini*), anch'essa già esistente e riconfermata, per l'interpretazione autentica dei canoni disciplinari sanciti nel Concilio di Trento, e con il compito di vigilare sulla loro esatta osservanza.

9. Congregazione per sollevare dagli aggravi lo Stato ecclesiastico (*Congregatio pro Status ecclesiastici gravaminibus sublevandis*), deputata all'esame delle questioni insorgenti da un'ingiusta imposizione ed esazione dei tributi.

10. Congregazione dell'Università di Roma (*Congregatio pro Universitate Studii Romani*), per il governo e l'amministrazione dell'Università di Roma, detta *La Sapienza*.

11. Congregazione dei Regolari (*Congregatio pro consultationibus Regularium*), per comporre le contese tra i diversi Ordini religiosi.

12. Congregazione dei Vescovi (*Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum*), riconfermata e potenziata, per conciliare le contestazioni insorgenti tra i patriarchi, arcivescovi, vescovi e prelati non Regolari.

13. Congregazione delle Strade, dei ponti e delle acque (*Congregatio pro viis, pontibus et aquis curandis*), per la costruzione e la manutenzione delle opere pubbliche dello Stato pontificio.

14. Congregazione della Stamperia (*Congregatio pro Typographia Vaticana*), per la sorveglianza ed il funzionamento della nuova Tipografia vaticana, fondata dallo stesso Sisto V il 27 aprile 1587.

15. Congregazione della Consulta di Stato (*Congregatio pro consultationibus negociorum Status ecclesiastici*), risalente già a Paolo IV, per la revisione in ultimo appello delle cause civili, criminali e miste.

Maggiore attenzione, scrive il De Feo, merita la Congregazione per i riti e le cerimonie, chiamata ad occuparsi di una materia ancora in via di regolamentazione dopo il Concilio di Trento. Occorreva dare unità ai libri liturgici. Venne chiesto a tal fine il parere ai più eminenti teologi e alle singole chiese regionali e nazionali per conoscere quali libri vi fossero in uso e quali emendamenti richiedessero. Da poco Pio V aveva prescritto agli ecclesiastici la lettura giornaliera del breviario: anche per questo libro importante e formativo era necessario scegliere i testi ed eliminare, se del caso, le lezioni errate (10).

Tutto ciò è vero; ma man mano che le questioni liturgiche e culturali in genere presero a consolidarsi, il lavoro più consistente della Congregazione si trovò ad essere la procedura per le Cause dei Santi. L'esperienza che si andava maturando con l'esame delle Cause fece sì che al lavoro analitico si accompagnasse un'intensa opera legislativa, che troverà, poi, il suo coordinatore sistematico in Benedetto XIV prima della sua ascesa al Pontificato (1740-1758).

La materia delle beatificazioni e canonizzazioni prese, infatti, sempre più sviluppo, specie con Urbano VIII e dopo che egli con il breve *Caelestis Hierusalem cives*, del 5 luglio 1634 (11) ribadì energicamente che a nessun Servo di Dio poteva essere reso culto ecclesiastico e pubblico se non dopo che la Santa Sede si fosse solennemente dichiarata in proposito.

L'esame della vita e dei *miracula* dei Servi di Dio portò in seno alla Congregazione dei Riti un qualificato numero di giuristi e di teologi che elaborarono nelle varie Cause e nei diversi tempi un approfondimento notevole della teologia della spiritualità e crearono una giurisprudenza specializzata in questo genere singolare di Cause.

Prevalse, allora, l'aspetto giuridico su quello teologico, spe-

(10) I. DE FEO, *Sisto V, un grande papa tra Rinascimento e barocco*, p. 150.
(11) *Bullarium Romanum*, vol. XIV, Torino 1868, pp. 436-440.

cialmente per la collaborazione che si ebbe fin dall'inizio e per vario tempo dei Prelati della Rota Romana.

I giuristi presero a configurare la procedura a modo di un processo penale rovesciato, dove i testi intervenivano non pro e contro l'imputato, ma per pronunciarsi sulla genuina *fama sanctitatis* del Servo di Dio e sull'esercizio delle virtù condotto in una maniera al di là del modo comune di vivere il cristianesimo da parte della massa dei fedeli. Il dibattito giudiziario, un po' artefatto, prese consistenza con il sorgere della figura del Promotore della Fede (11 gennaio 1631) (12).

Ma il sorgere ed il consolidarsi della vita del Dicastero il lettore la vedrà più minutamente e documentariamente esposta nel primo articolo di questa *Collectanea,* dovuto alla certosina ricerca ed analisi di Mons. Giovanni Papa, Relatore generale in questa Congregazione: *La Sacra Congregazione dei Riti nel primo periodo di attività (1588-1634).* L'articolo è quanto di più accurato e completo esista in materia (13), e lascia solo il rammarico che non copra tutto l'arco della vita della Congregazione, anche se c'è un impegno da parte dell'Autore di completare al più presto il suo lavoro.

Per la storia della Congregazione, accanto all'articolo di Mons. Papa, a porre in rilievo soprattutto l'apporto che alle Cause di beatificazione e canonizzazione ha dato nel corso dei secoli la Prelatura Romana della Romana Rota, viene l'articolo di S. Ecc. Mons. Charles Lefebvre (*De historica evolutione relationum inter Rituum Congregationem et Sacram Romanam Rotam*).

Con il 5 luglio 1634 si chiude il periodo urbaniano, inteso

---

(12) Vari studi critici sono stati fatti su singoli processi istruiti sia prima, sia dopo l'erezione della Congregazione dei Riti. Citiamo, a modo di esempio, alcuni processi. *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana), 1440-1453,* a cura di P. Placido Tommaso Lugano, Città del Vaticano 1945; *I codici autografi dei processi Cosentino e Turonense per la canonizzazione di S. Francesco da Paola (1512-1513),* Roma 1964 (opera di vari); G. CHIARETTI, *Archivio Leonessano. Documenti riguardanti la vita e il culto di S. Giuseppe da Leonessa,* Roma 1965; E. MENESTO', *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco,* con la prefazione di C. Leonardi e un'appendice storico-documentaria di S. Nessi, presentazione di G. Guidi, Perugia 1984; Biblioteca Egidiana di Tolentino - Prov. Agostiniana Picena, *San Nicola, Tolentino, le Marche.* Contributi e ricerche sul processo (a. 1325) per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino - Convegno int. di studi, Tolentino 1-7 settembre 1985.

(13) Anche per la bibliografia rinviamo al predetto articolo, segnalando qui soltanto l'opera sintetica, finora unica sulla Curia moderna, del prof. NICOLO' DEL RE (*La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici,* 3ª ed., Roma 1970).

come elaborazione legislativa e segue un periodo che Mons. Papa chiama di assestamento, perdurante fino a Benedetto XIV.

Su questo pontefice e sulla sua opera in seno alla Congregazione dei Riti, così notevole da essere chiamato egli ancor oggi il *Magister* per eccellenza nella procedura per le Cause dei Santi, più che un nuovo studio, si è preferito far parlare un pontefice, Pio XII, che, verso il termine della sua vita, fece un acuto esame del pontificato del suo predecessore con particolare riferimento all'opera *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione.*

Questo discorso ha anche un valore programmatico e profetico di quella riforma che l'attuale pontefice Giovanni Paolo II avrebbe poi attuato nel 1983. Tutto ciò si è cercato di lumeggiare, con qualche aggiunta ad illustrazione del discorso «piano» nell'articolo *La perfettibilità della prassi processuale di Benedetto XIV nel giudizio di Pio XII.*

L'influenza che il lavoro della Congregazione dei Riti, fin da principio, esercitò anche sulla teologia, specie sulla ecclesiologia del tempo è in parte illustrata in un originale articolo di Mons. Brunero Gherardini, della Pontificia Università Lateranense: *La santità della Chiesa nella teologia post-tridentina.* Come egli dimostra, l'autocoscienza della santità nella Chiesa dell'ultimo 1500 prese motivo anche dalla santità canonizzata per insistere nella *nota sanctitatis* della Chiesa.

La parte storica in questo volume non si esaurisce nel narrare le vicende dei secoli più remoti, ma presenta anche vicissitudini di un recente passato. In particolare, con un lavoro del tutto inedito, il P. Paolo Molinari S. I., della Pontificia Università Gregoriana, ci disvela il laborioso *iter* che nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Ecumenico Vaticano II ha portato alla compilazione del VII capitolo: *La storia del cap. VII della Costituzione dogmatica « Lumen Gentium »; indole escatologica della Chiesa e sua unione con la Chiesa celeste.* L'autore è stato protagonista nella laboriosa compilazione del cap. VII. Egli giustamente osserva che, proprio con questo capitolo, il Concilio Ecumenico Vaticano II si è collocato come primo tra i Concili Ecumenici ad occuparsi in sede dogmatica dell'argomento dei Santi e dell'unione esistente fra la Chiesa celeste e la Chiesa pellegrina.

Raccogliendo tutta una tradizione anteriore, per cui per procedere a conferire gli onori degli altari ai Servi o Serve di Dio si esigeva sempre — fin troppo — la fama *miraculorum,*

la Congregazione dei Riti ha anche essa dedicato di continuo, nel corso dei secoli, un accurato studio ai miracoli attribuiti all'intercessione dei Santi, giovandosi ancora, a tal fine, dell'opera dei Periti in medicina, trattandosi in prevalenza di guarigioni straordinarie.

Sul tema dei miracoli è intervenuto in questa *Miscellanea* il P. Ambrogio Eszer, O. P., Relatore di questa Congregazione e docente nella Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino, con un esame critico sull'opera di un teologo domenicano del Settecento: *Ulrico Reiss e la sua opera sui miracoli - un esempio di tomismo integrale e di ecumenismo « ante litteram ».*

Rilevante in quest'opera — ce lo fa osservare opportunamente il P. Eszer — come l'Autore abbia integrato la sua teologia sui miracoli con elementi provenienti anche da autori protestanti.

Sul miracolo e la valutazione medica in materia di guarigioni straordinarie, attribuite all'intercessione dei Servi e Serve di Dio, è intervenuto con un lavoro, più che ampio, incisivo, il compianto prof. Giuseppe Giunchi († 1987), già Presidente della Consulta Medica esistente in questo Dicastero: *Un esame del miracolo sotto il profilo medico-scientifico. Esperienze di un Perito della Consulta Medica per le Cause dei Santi.*

Mentre prima della costituzione della Congregazione dei Riti era più posto l'accento sulla *fama miracolorum,* in seguito al lavoro del Dicastero l'attenzione si rivolse man mano sempre più all'esercizio eroico delle virtù cristiane, come elemento costitutivo della santità personale.

Su questo tema il sottoscritto si è adoperato a tracciare un profilo, partendo dalla dignità dell'uomo e rapportandola alla santità come vertice di ogni autentica umana dignità: *La santità coronamento della dignità dell'uomo.*

Sullo stesso tema si è cimentato con diversa angolazione D. Luigi Bogliolo S.D.B., Segretario della Pontificia Accademia internazionale di S. Tommaso e professore nella Pontificia Università Urbaniana: *L'influsso della glorificazione dei Servi di Dio nella spiritualità;* mentre il Rev.do Sac. Dott. Vincenzo Lelièvre si è occupato di un aspetto particolare della santità, oggetto in passato di controversia: *La canonizzabilità dei ragazzi confessori.*

Come è stato già ricordato, una riforma generale ed innovativa sulla procedura per le Cause dei Santi si è avuta con

Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Divinus perfectionis magister* (25 gennaio 1983) e le annesse *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in Causis Sanctorum* (7 febbraio 1983) (14).

Manca nel presente volume uno studio completo su questa riforma; ma il punto maggiormente innovativo della nuova procedura, la costituzione di un corpo di Relatori, è trattato magistralmente in un sostanzioso articolo di P. Peter Gumpel S.I., Relatore in questo Dicastero e docente nella Pontificia Università Gregoriana: *Il collegio dei Relatori in seno alla Congregazione per le Cause dei Santi. Alcuni commenti e osservazioni personali di un Relatore.*

In questi quattro secoli la Congregazione per le Cause dei Santi ha raccolto un ricco archivio, comprendente anche la parte del culto fino al 1969.

L'archivista attuale, Mons. Jaroslav Nemec, si è premurato di farlo conoscere ai lettori con l'articolo: *L'archivio della Congregazione per le Cause dei Santi,* mentre l'avv. Enrico Venanzi, docente nella Scuola istituita nel 1984 presso questa Congregazione per le Cause dei Santi, onde preparare personale specializzato in materia a servizio delle rispettive Curie, ha provveduto ad illustrare questa istituzione: *Lo « Studium » della Congregazione per le Cause dei Santi: sue finalità e sue attività dalla fondazione ad oggi.*

Il lungo *iter* delle beatificazioni (15) e canonizzazioni si conclude ormai da secoli con la solenne cerimonia liturgica e la proclamazione, con cui si decretano gli onori degli altari, fatta sempre di persona dal Papa nella canonizzazione; non sempre, invece, nella beatificazione. Queste celebrazioni hanno di continuo rivestito un fasto particolare, con modificazioni amplificative o riduttive, secondo i tempi.

Anche quest'aspetto, eminentemente liturgico, non poteva essere ignorato in una pubblicazione come questa. A darcene un ampio ragguaglio è il Rev.mo P. Gaetano Stano O. F. M. Conv., per più anni Sottopromotore e Promotore della Fede ed oggi Consultore di questa Congregazione. Il suo studio por-

---

(14) *AAS*, 75 (1983), 396 ss.

(15) Sul tema della beatificazione ha fatto un accurato studio, al quale rimandiamo, MONS. FABIJAN VERAJA, *La beatificazione - Storia - problemi - prospettive,* Roma 1983.

ta il titolo: *Il rito della beatificazione da Alessandro VII ai nostri giorni.*

La Congregazione dei Riti, oggi detta « per le Cause dei Santi », ha fornito in questi quattro secoli, con le sue strutture perfezionatesi nel tempo, gli elementi necessari ed utili perché il Papa potesse pronunziare i suoi decreti di beatificazione e canonizzazione *divino inspirante Spiritu,* ma anche con quella prudenza umana da cui ogni Autorità non può prescindere nello svolgere il proprio servizio.

Parlandosi delle Cause di beatificazione e canonizzazione, anche al nostro lettore tornerà in mente e sulle labbra il quesito: perché questa scelta? con che diritto e con quali criteri viene condotta dalla Chiesa una scelta di esemplari di santità tra la moltitudine degli eletti, tutti amici di Dio e perciò santi?

Il primo giudice della santità di un Servo di Dio è il popolo di Dio, che manifesta apertamente e genuinamente il suo giudizio. È un moto concorde di pubblica opinione sulla santità che, germinata dal basso, dilaga inarrestabile, coinvolgendo la Gerarchia (*fama sanctitatis*).

Mossa da questa spinta popolare, la Chiesa ha preso a canonizzare i santi prima di tutto per dar gloria a Dio, fonte di santità, rendendo loro il culto subordinato.

Fin dai primi tempi la venerazione per i martiri si traduceva in una assemblea liturgica, e ancora ai nostri giorni la canonizzazione si riflette immediatamente sul culto.

Determinare il senso di una canonizzazione significa, quindi, in parte determinare il senso che la Chiesa dà al culto dei Santi.

La Chiesa ammira, venera e prega i Santi; ma il culto che rende loro non si arresta mai ad essi. Essa non li considera come punti di arrivo (termine del culto), ma come intermediari; li venera come uomini in cui Dio si è manifestato e attraverso i quali Egli agisce nel mondo.

Il complesso delle feste dei Santi, ripartite nel corso dell'anno liturgico e ricapitolate nella mirabile festa di Ognissanti, costituisce una vasta celebrazione, nella quale la Chiesa contempla se stessa e rende grazie a Dio di ciò che Egli ha realizzato e non cessa di realizzare in essa.

Rivolgere un culto ai Santi canonizzati significa dunque da parte del popolo cristiano celebrare il trionfo di Dio tra gli

uomini e festeggiare nella molteplice varietà dei suoi aspetti il grandioso mistero della Chiesa.

La funzione dei Santi, e più in particolare dei Santi canonizzati, è, poi, quella di proporre alla totalità dei cristiani una specie di illustrazione della dottrina evangelica e di stimolarne la generosità e la creatività, rivelando le molteplici angolazioni che tale dottrina evangelica può ispirare.

Così i Santi assolvono all'interno della Chiesa un'indispensabile funzione pedagogica. Oltre a ciò, la Chiesa canonizza i Santi per mostrare la verità di una delle sue note distintive: la santità.

Con le miserie di noi fedeli, peregrinanti in terra, la Chiesa si dimostra non ancora del tutto purificata; ma con i suoi Santi, proclamati ed esaltati come seguaci non indegni del Santo dei Santi, il suo celeste Sposo, essa si dimostra soprattutto Santa.

Se la Chiesa, dunque, canonizza i Santi è perché ha bisogno di loro. Essa ha bisogno permanentemente di questi uomini e di queste donne, cui, la grazia di Dio ha affidato una missione che supera il loro ambiente e la breve durata della loro vita terrena.

Proclamando solennemente la santità di coloro che sono entrati nella gloria di Dio, la Chiesa non ha certo la pretesa di aggiungere loro qualcosa, ma semplicemente chiede loro, a nome di tutta la cristianità o di una parte di essa, di continuare l'opera per la quale Dio li ha destinati nella storia di salvezza del suo popolo.

Ecco perché la canonizzazione è stata una prassi costante nella Chiesa, anche se lungo il corso dei secoli sono cambiate le forme e le usanze.

Card. PIETRO PALAZZINI

LUIGI CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico - Commento giuridico pastorale*, I, Edizioni Dehoniane, Napoli (ora Roma), 1988, pp. XXVI, 914; *libri I-II-III* del Codice; II, pp. 1928, *libri IV-V-VI-VII* del Codice. In calce un ricco ed utilissimo *Indice analitico articolato*, pp. 803-1292; per complessive 130.000 lire.

Mons. Chiappetta, laureato in Diritto Canonico, attualmente Canonico nell'Archidiocesi di Cosenza, dopo l'utilissimo e grande lavoro sul *Dizionario del Nuovo Codice di Diritto Canonico* (1986), fa, quasi a completamento, questo vero dono al nostro Clero: questi due grandi volumi di Commento. Egli ne ha curato personalmente le caratteristiche di stampa, ottenendo dallo « Stabilimento tipografico De Rose » un vero gioiello dell'editoria cosentina: due bei volumi rilegati, in un elegante cofanetto, con l'effigie del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II.

Ritengo che il modo migliore per informare i Lettori è offrire loro testualmente il giudizio motivato che ne formula il ben noto competente, il prof. Pio Ciprotti, già docente alla Pontificia Università Lateranense, esperto come pochi altri nel Diritto Canonico e nel Diritto Civile, Presidente del Tribunale di prima istanza nello Stato della Città del Vaticano, nella lettera inviata all'Autore e nella *Premessa*.

Rev.mo e caro Mons. Chiappetta,

ho terminato di leggere il dattiloscritto del Suo commento al Codice di Diritto Canonico, e con la presente desidero esprimerLe tutto il mio compiacimento per quest'opera, la cui lettura mi ha procurato, non solo molto diletto, ma anche, e soprattutto, notevole profitto.

Infatti ho ammirato la cura con cui Ella presenta ogni problema interpretativo che possa presentarsi nell'esame dei canoni, e la precisione e chiarezza con cui ricerca ed esprime — sia pure con la dovuta concisione — le soluzioni certe e probabili, inquadrandole nei principi dottrinali e sistematici, che devono costituire il fondamento di ogni lavoro esegetico, e mostrandone le applicazioni pratiche nel campo pastorale, alle cui esigenze il diritto canonico deve primariamente servire.

Come ho detto sopra, dalla lettura del Suo lavoro ho tratto abbondante profitto, perché ho potuto riflettere su questioni alle quali non avevo mai pensato, e ho rilevato aspetti originali dell'arte dell'esegesi.

Per quel che ho detto sin qui, credo che l'opera potrà essere di grandissima utilità a tutti coloro che devono applicare il Codice nell'attività di governo nella Chiesa (anche fuori del campo giudiziario) e nell'attività più propriamente pastorale; e inoltre ai professori della materia nei Seminari e nelle Università, ai quali saranno anche particolarmente preziosi gli abbondanti riferimenti che da ogni canone vengono fatti alle norme in qualche modo ad esso connesse.

Vorrei infine mettere brevemente in rilievo alcune particolarità del Suo commento, che mi sembra accrescano l'utilità pratica di esso, e che sono spesso trascurate:

a) *i sobri riferimenti storici — che a prima vista potrebbero sembrare quasi superflui — sono invece spesso di considerevole aiuto per poter comprendere come si sia giunti a formulare talune norme, e quindi anche per poter meglio intendere le norme stesse (tra i riferimenti storici includo anche quelli relativi ai lavori preparatori del Codice);*

b) *i continui abbondanti richiami ai documenti del Concilio Vaticano II, della Santa Sede e della Conferenza Episcopale Italiana mostrano il fondamento e lo spirito di molte norme del Codice, e insieme costituiscono fruttuose indicazioni per l'interpretazione e la pratica attuazione del Codice;*

c) *lo stesso è da dire per quanto riguarda la legislazione italiana, sia civile che concordataria, nelle parti che non possono essere ignorate da chi deve studiare il Codice di Diritto Canonico o deve applicarlo o farlo applicare (anche qui bene ha fatto a riportare le norme statali più rilevanti).*

In conclusione posso dirLe che i pregi già notevoli, che avevo rilevato a suo tempo nel Suo « Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico », si ritrovano in maniera molto maggiore in questa Sua nuova opera, per la quale La prego di gradire i miei auguri e le più vive e sincere felicitazioni.

Con i più distinti saluti mi creda

suo Pio Ciprotti

PREMESSA

Il largo favore col quale è stato accolto in Italia e all'Estero il *« Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico »*, pubblicato dalle Edizioni Dehoniane di Napoli nel marzo del 1986 — dopo soli cinque mesi si è dovuto procedere a una sua ristampa — mi ha incoraggiato a portare a termine con maggior fiducia questa seconda opera, che viene a completare la prima, presentando un ampio *commento* esegetico del nuovo Codice, promulgato da S. S. Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983 ed entrato in vigore il 24 novembre successivo.

L'opera esce in due volumi di medio formato, e il commento, che segue la struttura del Codice, ne esamina ordinatamente i *singoli* canoni, considerandone non solo il contenuto giuridico, ma anche l'aspetto pastorale. Il richiamo delle fonti — in particolare dei documenti conciliari e di quelli post-conciliari promulgati dalla Santa Sede — è costante. Di essi vengono riportati numerosi testi, che servono a comprendere meglio la portata e lo spirito delle nuove norme canoniche. Continuo è anche il richiamo dei documenti emanati dalla Conferenza Episcopale Italiana, come dei verbali delle sedute dei vari Gruppi di Studio, che hanno lavorato alla revisione del Codice. Tali verbali, pubblicati fin dal 1969 nei fascicoli di « Communicationes » editi a cura della « Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo », sono indispensabili per conoscere il laborioso *iter* della codificazione durato ben 17 anni (1965-1982) e la *mens* del legislatore. Un ampio spazio s'è dato infine, ovviamente, alle disposizioni concordatarie, oggetto del nuovo Accordo stipulato tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana il 18 febbraio 1984, e, similmente, alle norme della legislazione civile italiana aventi attinenza con i vari istituti canonici. I detti richiami sono messi in particolare evidenza nella Lettera del Prof. Ciprotti, riportata nelle pagine precedenti.

Per la completezza dell'opera, viene riprodotto in essa integralmente il testo dei canoni, con a fianco la versione italiana, da me curata direttamente sull'originale latino, e che, comparsa già in gran parte nel « Dizionario », ha incontrato positivi consensi.

Al commento segue un *indice analitico amplissimo*, comprendente oltre duemila voci, adeguatamente sviluppate, le quali rinviano ai numeri segnati a margine delle pagine, per facilitare la consultazione dell'opera.

La veste tipografica, curata in ogni suo dettaglio nel grande *Stabilimento « De Rose »* di Montalto Scalo (CS), particolarmente attrezzato per lavori di speciale rilievo, si distingue per la sua finitezza tecnica e per l'appropriata varietà di caratteri, che danno al testo chiarezza, signorilità e respiro. Esprimo tutto il mio compiacimento e il mio plauso al titolare dello Stabilimento, Dott. Umberto De Rose, che continua con prestigio una lunga tradizione di Famiglia, e al personale dipendente che ha atteso con impegno alla composizione e alla stampa dell'opera.

Cosenza, 1° gennaio 1988

Il nota-bene avvisa il Lettore che « l'ampia Introduzione critica (pp. V-XXII) premessa dall'Autore al *"Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico"*, vale anche per questo "Commento" che la presuppone e rinvia formalmente ad essa.

« In particolare, in questa Introduzione: *"Dizionario"* p. X-XVI sono rilevati alcuni "aspetti negativi": genericità e incertezza di non poche disposizioni; l'esistenza di non poche "eliminabili" "lacune"; la mancanza di una compiuta unità; alcune apparenti o reali incoerenze, per non dire contraddizioni; *un decentramento* forse *eccessivo*... che si vuol giustificare col principio di "sussidiarietà" (più propriamente dell'autonomia delle Chiese particolari) e sulla cui opportunità e validità possono avanzarsi non pochi dubbi: principio che nella vita della Chiesa viene sempre enunciato *con la condizione:* purché si applichi *senza pregiudizio della struttura gerarchica della Chiesa e della sua unità*; ai Vescovi diocesani invece è attribuita dal Nuovo Codice una competenza troppo vasta, di fronte alla quale non pochi degli stessi Presuli manifestano un'aperta preoccupazione: e, peggio, ben 106 sono i rinvii al potere normativo delle Conferenze Episcopali (che, come dimostra la triste esperienza di questi anni, ... sbandano con grave ... scandalo degli stessi fedeli, e si ergono, addirittura, contro la dottrina e le direttive del Sommo Pontefice).

« ... Da tutto l'insieme, si ha l'impressione che la normativa del nuovo Codice risenta di un certo compromesso. Anche da un punto di vista formale, esso lascia alquanto a desiderare; sarebbe stata necessaria una maggiore correttezza e perspicuità di linguaggio, per evitare non poche ripetizioni superflue. Manca un *indice analitico* quale era nel vecchio Codice ».

A tale mancanza, supplisce ora Mons. Chiappetta in calce al II volume del "Commento".

« Un ultimo rilievo (e non è di poco conto!). In più canoni, si applica al Romano Pontefice e alla Sede Apostolica il verbo *possum* come nei cann. 294; 339 § 1; 403 § 3... "Sancta Sedes, — ad es. — si magis opportunum ipsi videatur, ex officio *Constituere potest Episcopum coadiutorem...*". Da una simile formulazione, potrebbe aversi l'impressione errata che anche il Romano Pontefice sia soggetto al Codex Iuris Canonici e che da esso gli derivi la facoltà accennata »!

Non sorprende pertanto il voto che molti fanno: il sollecito ritorno alla saggezza e al sano equilibrio della Roma cattolica, contro l'ubriacatura post-conciliare, con la conseguente revisione o correzione di questo codice, concepito e messo fuori in fretta con le infauste novità del Vaticano II.

FRANCESCO SPADAFORA

UGO VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1988, pp. 432, L. 50.000.

Il presente volume, il 17° dei « Supplementi alla Rivista Biblica » dell'Associazione Biblica Italiana, rappresenta quanto di più completo è stato sinora scritto sull'*Apocalisse* da parte di uno studioso che, come il P. Ugo Vanni, Professore di Nuovo Testamento al Pontificio Istituto Biblico ed alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, da circa vent'anni si occupa di questo difficile testo (cfr. alle pp. 11-12 dell'*Introduzione* e 402-403 della *Bibliografia* i suoi numerosi articoli, tutti rielaborati in vista dell'ultimo studio; inoltre nel 1987 egli aveva già pubblicato in quarta edizione presso la Queriniana di Brescia un breve lavoro il cui titolo: *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia* sintetizzava felicemente i risultati delle sue precedenti indagini).

Le tre parti del volume, *Ermeneutica* (pp. 15-98); *Esegesi* (pp. 99-276) e *Teologia* (pp. 277-390) approfondiscono con magistrale competenza i numerosi problemi che il testo offre: ad esempio sono fondamentali i capitoli iniziali dedicati alla analisi letteraria ed al simbolismo dell'*Apocalisse* (pp. 17-61); l'esame di alcuni importanti motivi come il « Cristo agnello » (pp. 165-192), con l'accurato confronto linguistico tra il termine *arnion* dell'*Apocalisse* e l'analogo *amnos* del *Vangelo* di Giovanni, uniti in continuità di sviluppo per presentare Cristo « agnello di Dio » collegato all'agnello pasquale di *Esodo* 12,1 ss. e al « servo di Jahweh » di *Isaia* 53,7; il « grande segno » del cap. 12,1-6 (pp. 227-251 e 333-347), in cui il simbolo della « donna vestita di sole » contiene nella sua forza evocativa il richiamo alla maternità messianica di Maria, tema familiare all'assemblea liturgica; la figura della « nuova Gerusalemme » del cap. 21,2 la quale « esprime la realtà del popolo di Dio... che

ha, nel suo sviluppo cronologico, una fase pre-escatologica nella quale è esposto alle insidie e alle pressioni del male; ma è già unito a Cristo con un vincolo di amore irreversibile... e, a preparazione ultimata, raggiunge, nella fase escatologica, la sua pienezza che consiste in una circolarità paritetica di amore tra Cristo risorto, Dio e tutti gli uomini » (pp. 388-389).

L'Autore non ha certo preteso di chiarire esaurientemente tutti i molteplici e complessi aspetti dell'*Apocalisse*, ma « il lungo studio e il grande amore » da lui portati a questo arduo libro ci permettono ora di cogliere meglio la suggestiva ed arcana bellezza del suo messaggio « cristiano ».

ALDO CERESA-GASTALDO

CARLO TIBILETTI, *Raccolta di studi*, a cura di M. G. Bianco, P. Janni, A. Nestori, Università degli Studi di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, n. 48, Libreria Ed. Viella-Roma, 1989, pp. XX-702, L. 45.000.

Il presente volume è dedicato al Rev. Prof. Carlo Tibiletti, che per oltre vent'anni, dal 1966 al 1988, insegnò Letteratura Cristiana Antica e Storia del Cristianesimo all'Università di Macerata, e dei suoi sessantatré studi indicati nella *Bibliografia* (pp. XV-XX) ne sono stati raccolti trentasette, introdotti con la presentazione di Ferdinando Montuschi, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata (pp. VII-VIII) e la prefazione di Antonio Quacquarelli, dell'Università di Roma (pp. IX-XIII).

Nell'ampio orizzonte dei suoi interessi, che spaziano dalle fonti classiche del primitivo cristianesimo (Aristotele, Platone, Virgilio, Plinio, Seneca) sino ad autori del V secolo (Valeriano di Cimiez, Fausto di Riez, Giuliano Pomerio), lo scrittore a lui più caro è certo Tertulliano e di lui ha approfondito numerosi ed interessanti aspetti, come i problemi del testo, i rapporti con la filosofia antica, la concezione della donna, l'ascesi e la vita contemplativa.

Per apprezzare pienamente il contributo che C. Tibiletti ha apportato alla letteratura cristiana antica la presente *Raccolta di studi* dovrà essere integrata con la conoscenza di due suoi

importanti lavori, pubblicati entrambi in due successive edizioni: il testo, corredato di introduzione e commento, del *De testimonio animae* di Tertulliano (I ed., Torino, 1959; II ed. Firenze, 1984) e l'ampia ricerca su *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (I ed., Macerata, 1971; II ed., Roma 1983).

Serietà scientifica, viva partecipazione ai temi approfonditi, semplicità e chiarezza espositiva sono i pregi più evidenti che caratterizzano le indagini di C. Tibiletti, destinate a restare un prezioso ed indispensabile patrimonio nel vasto campo degli studi cristiani.

ALDO CERESA-GASTALDO

ORIGENE. EUSTAZIO. GREGORIO DI NISSA, *La maga di Endor*, a cura di Manlio Simonetti, « Biblioteca Patristica », n. 15, Nardini Editore, Firenze, 1989, pp. 292, L. 34.000.

Da un antico codice del X secolo (*Monacensis graecus* 331), presentato in nuova veste critica e corredato di un'ampia *Introduzione* (pp. 7-41), dalla versione italiana e dal commento, M. Simonetti ha pubblicato tre interessanti trattati patristici riguardanti il noto episodio biblico della maga di Endor (*I Re* 28, 8-20).

Il primo autore, Origene, difende l'interpretazione letterale del racconto e ritiene vere sia l'evocazione dell'oltretomba di Samuele sia le profezie da lui rivolte a Saul; in polemica con Origene, Eustazio di Antiochia considera invece assurdo l'episodio e degno di essere condannato come ogni altra specie di arte divinatoria; anche Gregorio di Nissa ne rifiuta la veridicità e lo illustra come esempio della fallace attività dei demoni.

I tre testi, raggruppati da un ignoto bizantino, sono soltanto una silloge di un materiale esegetico ben più ampio che da Giustino giunge sino ad Agostino (cfr. *Introduzione* p. 11 ss.; 38), e rappresentano al vivo caratteri e limiti dell'interpretazione patristica della Bibbia.

ALDO CERESA-GASTALDO

IL TEOLOGEMA È IL MITO DELLA FEDE

Questa è una proposizione (forse la più impegnativa) uscita in un gruppo di studio del congresso di teologia del settembre 1989 a Brescia. I congressi, orgia di parole, sono particolarmente distratti, o forse ottusi, riguardo ai segni più importanti: essi sono «accademici» o «scientifici»; sono incontri «a rischio» dove l'essenziale si sperde, mentre restano prolissità, compunte illusioni di prestigio, talvolta il soliloquio ipercritico; e, naturalmente, gli «Atti».

Il gruppo di studio è una specie di dépendance *del congresso; il rito vuole che chi interviene in aula dica qualcosa di meritevole di menzione, diversamente da chi parla nella* dépendance.

L'importanza di questa proposizione è pari all'importanza del suo autore (Vittorio Sainati). Il moderatore del gruppo (Giampiero Bof) non ne ha forse raccolto tutto il significato permettendo che la discussione peregrinasse in altre direzioni.

È una proposizione perentoria che sembra destituire di motivazione ogni congresso di teologia o, se vogliamo, ogni teologia.

*Essa mi è sembrata subito degna di una sosta di riflessione, in quella specie di magma torrentizio delle sedute congressuali. E come tale l'ho ripresa soffermandomi soprattutto sul concetto di mito [valore tipico delle tradizioni etniche il cui profilo ha definitivamente abbandonato il significato di favola attribuito dai filologi e dagli enciclopedici a questa realtà: il dato storico-culturale conferisce al mito il significato (il segno dunque) di una storia vera, storia vera perché è storia delle origini e come tale forma e contenuto della tradizione (*paradosis, *consegna), il contrario del favolatorio immaginifico; è narrazione del «vero delle origini» che contiene la* vis *della continuità nel presente e nel lancio verso il futuro — è stato acutamente precisato da qualcuno «verso le ultime cose» — dunque mito storia vera di valore escatologico].*

In realtà il mio intervento non ha affatto esaurito la riflessione sulla proposizione di Sainati, anche se la relazione conclusiva del gruppo di studio ha raccolto detta interpretazione di mito (non mia, ovviamente).

Ritorno su quella proposizione per la pregnanza che essa, apparente-

mente, offre. I semiologi paghi che « quanto può dirsi, si può dir chiaro », creduli nella certezza dell'apparenza (perché « il segno è il sensibile nel simbolo »), e volutamente ignari delle cose che in cielo e in terra la filosofia non conosce, rivelano un'imprevista violenza: essi pigiano tutto nelle forme del linguaggio, o se vogliamo nelle forme logiche, e ciò che non entra in esse (il « si può dir chiaro ») non esiste. È un po' come quanto diceva Schopenhauer delle categorie kantiane: che tutto sacrificano a una specie di furore simmetrico.

Filosofema è un ormai desueto vocabolo che si incontra ancora soltanto nei vecchi dizionarietti di filosofia: la vetustà lessicale non ne appanna affatto la validità significativa; occorre dire tuttavia che non è termine frequentemente adoperato.

Teologema ne è una estensione analogica quando si intenda la teologia cristiana come mero discorso « razionale » su Dio: presunzione illuministica poiché la teologia cristiana — che è fondata sulla Rivelazione — non è questo, caso mai questo è l'approdo di una generica filosofia della religione, che nulla ha a che vedere con « la religione » e ancor meno con « la fede ».

La proposizione « il teologema è il mito della fede » rientra in quelle che Wittgenstein esclude dal pensiero in quanto « il pensiero è la proposizione munita di senso » (Tractatus, *4); il teologema vorrebbe essere una descrizione discorsiva ed esclusivamente razionale della fede; che è* contradictio in terminis *perché nulla della fede è né può essere « descritto » dalla pura ragione umana perché in essa non può esaurirsi, perché la fede in quanto tale è la rivelazione del mistero e ogni espressione discorsiva della fede non è formulazione « razionale » di essa, ma annuncio della verità presente in mistero. Teologema dunque è non senso, è non pensiero.*

Con esso si vorrebbe introdurre nella fede una verifica razionale che la fede come tale non richiede (che potrebbe invece inerire ai praeambula fidei, *che proprio non sono la fede).*

La proposizione di Sainati tuttavia rappresenta quanto di più interessante il congresso dell'Associazione teologica italiana, dedicato alla teologia e alle istanze del sapere odierno, abbia offerto ad un intelletto attento; è una proposizione che rappresenta il punto di arrivo della critica del linguaggio (quindi della filosofia, almeno secondo Wittgenstein, id., *40031), nei confronti di quello che la critica del linguaggio, anche qui credula alle apparenze, crede che sia teologia; credula e in certo senso incoerente poiché parla del territorio che non conosce, la fede, quando proprio essa, la filosofia, dice che « su ciò di cui non si può parlare bisogna tacere ».*

Non giustificata quindi la proposizione né per il contenuto « intenzionale » (la riduzione della fede a fantasia mitica) perché mito non è favola ma storia vera delle origini, segno soteriologico ed escatologico; né per la arbitraria attribuzione dell'oggetto che si ritiene proprio del teologema (la fede) perché la fede sfugge al riduzionismo del tramite discorsivo e razionale che è il « teologema ». Che si rivela dunque una figura retorica del linguaggio critico, e perciò della filosofia soltanto.

[Antonio Manfredi]

L'OBIEZIONE DI COSCIENZA FRONTIERA DI LIBERTÀ PER IL MEDICO

L'episodio della nube tossica di Seveso e degli altri Comuni coinvolti nell'evento del TCDD (diossina) fuoriuscita dall'Icmesa nel 1976 ha obbiettivamente favorito l'introduzione in Italia della legge sulla interruzione volontaria della gravidanza (IVG). Si diceva allora da parte di « personaggi pittoreschi » che la diossina avrebbe avuto effetti teratogeni, mutageni ed oncogeni, senza specificare che questi effetti, certamente osservati sperimentalmente, dipendono dalle dosi introdotte e non potevano essere anticipati come « certi » nell'uomo. Non c'era occasione migliore per dare corso storico ad una mentalità che si stava diffondendo dopo il 1964, anno di inizio del calo demografico: mentalità contraccettiva, imposta dal consesso internazionale.

Che si trattasse di un pretesto è cosa documentabile con i lavori dei dottori Sanchioni, Cefis e Gropp relativi alle prime analisi eseguite sui 33 feti abortiti dalle donne di questi paesi colpiti dalla diossina: si ricava come non ci fossero stati gli effetti supposti, ma detta informazione non è mai stata divulgata.

Induzione psicologica

Al di là della buona intenzione soggettiva noi medici possiamo contribuire ad una sorta di catastrofe culturale, alimentando una mentalità sbagliata attraverso una specie di induzione psicologica

La medicalizzazione esterna di un evento fisiologico come la gravidanza ha condotto all'utilizzo sistematico, per esempio, delle metodiche diagnostiche prenatali per l'identificazione di feti tarati e malformati da eliminare selettivamente. In questo modo la gravidanza apparirà sempre più come una malattia da prevenire con la contraccezione o da curare mediante l'aborto.

La corsa per la vita si sta trasformando in una specie di gara ad ostacoli: la tentazione di non accogliere il nascituro è molto spesso presente nel primo trimestre di gravidanza e le leggi non favoriscono oggi il concepito, facilitandone l'eliminazione.

Quand'anche la madre superasse questo ostacolo, in molti casi il medico propone la biopsia placentare, l'amniocentesi o la fetoscopia (esami che sempre comportano un rischio per il nascituro oltre che per la madre) con la stessa naturalezza con cui si richiederebbe la glicemia o la azotemia in gravidanza.

Non possiamo dimenticare che il momento del parto costituisce pur sempre un momento di stress *per il nascituro e per la madre e questo oggettivamente aggiunge rischio a rischio. Attraverso la medicalizzazione di di-*

versi aspetti della vita si verifica oggi la socializzazione e la programmazione di alcuni eventi umani in sé fisiologici: l'alimentazione, la sessualità e la gravidanza vengono poste al vaglio della scienza medica che si arroga la pretesa di stabilirne ultimamente la norma. Si è affermato che, per tornare al tema della diagnosi prenatale, un attento osservatore non può lasciarsi sfuggire un potenziale pericolo che potrebbe discendere da una sua incontrollata estensione. Infatti non è forse lontano il tempo nel quale, sul sangue periferico materno, potranno essere identificati i linfociti fetali sui quali determinare il cariotipo.

Questa metodologia, che è ancora in fase di sperimentazione, se da una parte porterebbe a selezionare le anomalie cromosomiche fetali facendo evitare l'impiego di mezzi cruenti sia per la madre che per il feto, dall'altra — è facile immaginarlo — indurrebbe la gravida ad uno screening *sistematico nelle prime settimane di gestazione. Si tratterebbe allora, di inserire la indagine genetica nel quadro degli esami routinari richiesti all'inizio della gravidanza, indipendentemente dalle indicazioni finora contemplate, e di ridurre notevolmente o di annullare il* counceling *con il genetista, che è reputato assolutamente necessario proprio per fornire alla donna, con rigorosa obiettività, ogni informazione che le possa tornare utile per le sue decisioni.*

In questa posizione è già individuabile un approccio scorretto di questa problematica: da una parte il razionalismo pragmatico che utilizza la scienza come strumento di indagine per distinguere il normale dall'anormale, assorbendo la critica circa l'invasività delle tecniche finora utilizzate, dall'altra il liberalismo etico che reagisce di fronte all'impatto diagnostico con il relativismo sentimentale contrabbandato come libera decisione della madre.

Da una parte quindi ci si appella all'oggettività della verità diagnostica, dall'altra si rimette l'esito alla decisione soggettiva della donna ampiamente condizionata dalle emozioni del momento.

L'obbligo di essere « perfetti »

Si è ridotto nel nostro Paese il numero dei bambini nati da madre al di sopra dei 35 anni (nel 1980, il 9,3% di tutte le nascite contro il 15,3% nel 1969) e questa è una conseguenza di una sorta di « terrorismo psicologico » fatto sulla « gravida attempata », per cui si è introdotto l'uso indiscriminato di diagnostiche invasive prenatali quali l'amniocentesi, la biopsia placentare, la fetoscopia, che hanno un certo grado di pericolosità per il nascituro. Vi è inoltre una tendenza ad eseguire l'IVG nei termini di legge, entro la 12ª settimana, ma il numero degli aborti eseguiti oltre la 21ª settimana (epoca in cui il feto, in alcuni casi, può sopravvivere), raggiunge nel 1985 118 casi nell'Italia settentrionale su un totale nazionale di 168. La nostra mentalità sta assorbendo una vera e propria censura dell'umano che viene ammesso solo quando esiste come previsto o pianificato. Secondo alcuni il bambino deve giungere al parto solo quando è desiderato, pianificato e fisicamente perfetto. Il medico e la medicina sono stati delegati dalla società ad emettere il giudizio circa la « perfezione ». Il concetto di perfezione a sua volta è stato agganciato a quello di « qualità della vita ». Durante un congresso dell'« Organizzazione Europea per la cura del cancro »

(1984), si è tentata una definizione della qualità della vita: essa sarebbe «qualcosa di indefinito, verosimilmente importante, molto discusso, che probabilmente non può essere misurato».

L'evanescenza dei criteri relativi alla cosiddetta «qualità della vita», dovrebbe essere rapportata a criteri di produttività industriale? Chi definisce la norma e ciò che è giusto? Alcuni in questi casi parlano di diritto dovere della coppia di rinunciare al parto. Il libro Nascere sano *(2), di recente diffusione in Italia, sostiene che l'impiego di tecnologie per la diagnosi in tempi sempre più precoci e tali da consentire la interruzione di gravidanza di fronte ad evidenze patologiche diviene addirittura una sorta di «dovere sociale».*

Il tentativo di medicalizzare questa problematica (diagnosi prenatale positiva = obbligatorietà di aborto) dal punto di vista squisitamente filosofico, pone in questione il tema della libertà degli individui rispetto alla società (3).

Sempre più frequentemente viene proposta ai medici la partecipazione a congressi e meetings *su tematiche ben definite come «contraccezione, sterilizzazione e aborto». Così il medico si comporterà sempre più come un veterinario: cioè curerà non già in funzione dell'interesse del paziente, ma in funzione dell'interesse del suo datore di lavoro, lo stato, l'ospedale o, nel migliore dei casi, il programma sanitario regionale o nazionale.*

In questo modo il medico si farà una mentalità da funzionario, diventando l'impiegato di una grande ditta e riducendo il concetto di assistenza e cura ad una semplice funzione, esecutore di esigenze sociali stabilite da altri.

In maniera più o meno cosciente, molti medici sono divenuti corresponsabili di progetti sistematici di selezione genetica, di sterilizzazione, di eutanasia in utero *in nome del rispetto del desiderio, della pianificazione e della salvaguardia del concetto di perfezione.*

Fra i medici si registra un diffuso ottundimento della propria responsabilità che spesso viene grandemente facilitato dal carattere diluito della responsabilità stessa.

Il medico propone la diagnosi prenatale, l'ostetrico preleva il liquido amniotico o i villi coriali, il genetista esegue la mappa cromosomica e poi, di fronte a diagnosi positiva, il soggetto scompare. Ciascuno ha fatto «bene» il proprio dovere, ma tutti hanno censurato la domanda fondamentale: «tutto ciò a cosa serve? Questo tipo di medicina è per l'uomo o contro l'uomo?».

La parcellizzazione oggi dei diversi atti medici — ad esempio in una interruzione volontaria di gravidanza — fa sì che nessuno percepisca di essere responsabile dell'esito conclusivo.

La soppressione della vita risulta così compito di una società anonima: appunto l'anonima omicidi.

La logica propagata da questo tipo di medico è connessa alla convin-

zione della legittimità e validità dei compiti che deve svolgere, e si tratta di una « logica medica » che ultimamente riporta tutto ad una norma: fecerunt desertum et appellaverunt pacem! *La « psicologia del genocidio » che ha visto protagonisti i medici nella esecuzione di oltre due milioni di aborti in Italia — nell'ultimo decennio — suggerisce l'esistenza di uno sdoppiamento come alternativa a un crollo radicale della coscienza medica.*

Lo sdoppiamento è un meccanismo psicologico importante per un individuo e per le classi sociali: per esempio il capo mafia che ordina l'eliminazione di una terza persona rimane allo stesso tempo un marito e un padre affettuoso.

Così molti medici che praticano la sterilizzazione e l'aborto o che si battono per la liberalizzazione della droga e dell'eutanasia continuano ad essere dei buoni clinici e conseguono risultati terapeutici apprezzabili nei vari settori della medicina.

Bisogna considerare che i medici, come gruppo e come categoria, potrebbero essere più suscettibili di sdoppiamento rispetto ad altre persone.

Per esempio, l'insensibilità dell'anatomista verso gli scheletri e i cadaveri costituisce un tipo genuino di ottundimento dell'emotività in generale proprio dei medici o di chi pratica una professione sanitaria. Tale sdoppiamento comincia di solito con l'incontro del cadavere che lo studente deve sezionare magari già nelle prime settimane di lezione alla facoltà medica.

Si avverte la necessità di sviluppare un « sé medico » che consente non solo di provare una certa assuefazione alla morte, ma anche di operare con una ragionevole efficienza rispetto alle esigenze di lavoro. Il medico ideale rimane indubbiamente capace di calore umano, mantenendo quello sdoppiamento a un livello minimo. Purtroppo raramente i medici riescono oggi a rimanere all'altezza di questa norma ideale: così l'operatore di salute, se non vive in comunione con altri la radice dell'esperienza morale, riconoscendo la verità di ogni uomo, risulta ultimamente pericoloso per la società e per i pazienti.

Insieme viene compromessa la professione stessa del medico che si riduce a pura competenza tecnica, perdendo di vista la sua ragion d'essere.

Non si può essere bravi medici e professionisti a scapito dell'umanità propria e altrui. Il giuramento ippocratico, pur essendo per il medico un impegno a praticare l'arte della guarigione e ad evitare in ogni modo di uccidere o danneggiare le persone da lui curate, viene oggi frequentemente abbandonato.

Il giuramento viene percepito come un rituale lontano e desueto, menzionato ai tempi dell'Università e soppiantato dalle esigenze immediate della routine *clinica.*

Le pressioni culturali e le remunerazioni sociali sono rivolte verso un sé liberato da qualsiasi residuo ippocratico.

Vi è come una forza di gravità che soffoca tutti gli impeti, anche i più ideali.

È l'emergenza di un potere occulto che vuol schiacciare qualsiasi « passione per l'umano » dai suoi primi accenni di vita fino all'estrema e apparentemente inutile vecchiezza.

L'arte medica deve servire umilmente a questa struttura umana intangibile — e non viceversa — resistendo alla filosofia che accetta nell'altro solo ciò che è ritenuto da me normale, tollerabile o perfetto, e distrugge così ogni evidente diversità: qui alligna la radice del razzismo.

[Leandro Aletti, Luigi Frigerio e Alfredo Pirondini
(Istituti Clinici di Perfezionamento - Milano)]

Referenze bibliografiche

1) REHDER H., SANCHIONI L., CEFIS F., GROPP. A.: *Schweiz. Med. Wschr.* 108: 1617-1624 (1978).

2) BRAMBATI B., DAL PRÀ L., FERRARI M.: *Nascere sano*, Ed. Il Pensiero Scientifico, 1988.

3) SIMONI G.: *Hum. Genet.*, 60: 63-68, 1982.

4) BRAMBATI B., LANZANI A., OLDRINI A.: *Transabdominal Chorionic Villus sampling. Clinical experience of 1159 cases.* - *Prenat. Diagn.* 8, 609-617, 1988.

5) HOGGE W. A.: *Prenat. Diagn.* 5, 393-400, 1985.

6) BRAMBATI B.: *J. Med. Genet.* 22, 92-99, 1985.

7) TERZIAN E.: *Prenat. Diagn.* 5, 401-414, 1985.

8) FAVA G. A.: *Prenat. Diagn.* 4, 397-404, 1984.

9) SPECIAL REPORT: *Prenat. Diagn.* 4, 79-81, 1984.

10) HERTOGS K.: *Prenat. Diagn.* 3, 91-96, 1983.

11) BUSCAGLIA M. et Al.: *Il prelievo di sangue fetale.* Atti del Convegno « *Vita domani. Problematiche attuali in medicina fetale* », Milano, 1988.

12) LEJEUNE J.: *Trenta giorni* 9, 7, dic. 1983.

13) KEIRSE M. J. N. C.: *The Lancet* 8467, 1312, 7 dic. 1985.

OSSERVAZIONI SULLA PERESTROJKA

La comunità politica internazionale ha vissuto negli ultimi anni la transizione da un panorama cromatico a tinte contrastate ad uno in cui si mescolano tali e tante sfumature che risulta estremamente difficile individuare aree caratterizzate da una dominanza netta o almeno chiaramente individuabile.

Fuor di metafora l'impero socialcomunista, formato dall'URSS e dai suoi satelliti e alleati, ha scodellato sul tavolo l'enorme massa di errori e contraddizioni capitalizzati in un settantennio di vita sociale volontariamente organizzata contro Dio e la Sua Legge.

Se il quadro risulta di suo complesso, la velocità con cui esso si muove rende ancora più difficile individuarne i punti certi su cui fondare un giudizio che, pur rimanendo dichiaratamente in fieri, costituisca comunque una linea di interpretazione calzante con i fatti.

Non si capisce in particolare se la formula ad effetto « fine del comunismo », che ha fatto la sua irruzione nel linguaggio giornalistico con la sospetta eccessività che caratterizza le scoperte improvvise, nasce dalla fulminea comprensione di una invivibilità del comunismo datata almeno 1917; dalla radicata convinzione dell'inevitabile vittoria della « Democrazia » su una non meglio identificata « Dittatura » o dalla comprensione critica della gravità degli accadimenti in corso.

Un solo mito sembra emergere pulito da acque così torbide: la figura di Mikhail Gorbaciov, indicato all'opinione pubblica mondiale come il genio politico che sta trascinando la sua riluttante nazione nell'avanzata verso le democrazie occidentali.

I pochi fatti certi che possiamo individuare alla base della decisione di intraprendere questo cammino fanno però riferimento più alla categoria della disfatta che a quella dell'avanzata. La situazione politica ed economica dell'URSS che Gorbaciov ha ereditato dai suoi predecessori e che ha dovuto gestire dal 1985 in avanti può infatti essere correttamente descritta come un insieme di nodi venuti al pettine della storia.

Il fallimento del regime socio-economico nato dalla Rivoluzione di Ottobre, il peso cannibalistico sempre più insopportabile esercitato dalla struttura del partito sulla società, la crescente aspirazione all'autonomia da parte dei territori allogeni che la Russia Sovietica ha ereditato dall'Impero Zarista sono i problemi che aspettano dal nuovo capo del Cremlino una risposta non ulteriormente differibile.

Queste, riassunte in breve, sono le cause naturali della Perestrojka i cui termini strategici sono riassumibili correttamente con la formula Gattopardiana « se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi ».

Nell'aver compreso e perseguito con indubbia tenacia questa unica soluzione possibile e nell'aver saputo presentare all'opinione pubblica mondiale le proprie sconfitte come altrettante vittorie sta la genialità di Gorbaciov, in questo senso autentico genio della disfatta.

[Valter Marcantelli]

« CUI BEN FECE DI SÉ MORTE PENSOSI » O DELLA « DANZA MACABRA »

Rileggevo in questi giorni per diletto, nella *Raccolta definitiva (1922)* di Sergio Corazzini, *L'amaro calice,* il sonetto sull'« Ospedale tetro, buona penitenza / per i fratelli misericordiosi » dell'Isola Tiberina e mi sovvenni del convegno sulla « Danza macabra » celebrato nel 1987 a Clusone, in provincia di Bergamo, dove sono custoditi il *Trionfo della morte* e la *Danza macabra,* alcuni degli affreschi meglio conservati che si conoscano ed argomento d'un saggio recente di Arsenio Frugoni. Prontamente ne aveva dato notizia, su « Il giornale » del 24 agosto dello stesso anno, Franco Cardini, che affermava: « Probabilmente sta finendo il tempo di quella che Philippe Ariès ha chiamato *la morte negata.* Forse stiamo uscendo dagli anni del negativismo isterico, quelli in cui il morire era un territorio evitato e tutto quel che ad esso si riferiva veniva sistematicamente occultato da un velo di eufemismi. La fine del secondo millennio fa ora riemergere, alla luce del sole, tutte le vecchie e le nuove paure, ma comporta anche la consapevolezza che con esse è necessario fare i conti e convivere ». Sono segni di questa riemersione della morte nella cultura del nostro tempo anche il grido strozzato « Morte, fai schifo! » affidato al testamento e inciso sul sasso della tomba di un « reuccio » canoro; come anche le voci della gente comune d'un'industre cittadina piemontese che, riprese anche dalla stampa nazionale, di fronte a certe morti, sussurrano di « patti col diavolo », di cambiali sottoscritte col sangue e garantite con la vita, implacabilmente ed improvvisamente presentate all'incasso. Sono segni che potrebbero richiamare alla memoria le tombe del cardinale avignonese Lagrange, di Urbano VIII, di G. B. Gisleni, ..., anche se di spirito diverso: l'invettiva e l'inane provocazione « Morte, fai schifo! » celebra anch'essa la vittoria della grande giustiziera sui personaggi e sulle loro imprese, ma non

più il trionfo momentaneo sugli umiliati *invicti victuri,* bensì quello definitivo, *proh dolor!,* sui *victi* morti senza speranza.

Nel convegno di Clusone vennero sviluppati vari temi della cultura della morte: dal messaggio pagano « carnevalesco, egalitario ed individualistico » a quello cristiano, « teologico e moralistico », dell'appropriazione francescana della *Danza macabra,* presente in affreschi famosi di chiese e conventi, opera di artisti itineranti e conservatori, ma non soltanto ivi. Il prossimo convegno sulla *Danza macabra,* organizzato dall'apposita associazione fondata da « una singolare e simpatica famiglia di studiosi, Bernard, Hélène e Aude Utzinger », si potrebbe tenere in provincia di Trento, a Pinzolo in Val Rendena, all'ombra delle mirabili « strisce » conservate, in stile tardo gotico, sulle pareti esterne della chiesa di San Vigilio. Firmate da Simone e Filippo Baschenis, padre e figlio, originari di Averaria, il 25 ottobre del 1539 — quando Michelangelo affrontava la parete della Sistina col suo *Giudizio finale* e Holbein aveva già inciso a Lione i suoi *Simulacri della morte* — esse ci offrono teorie di scheletri orchestranti che si alternano a coppie macabre danzanti, folle di anime giudicate, assolte e condannate da san Michele e da Lucifero, il gruppo delle personalizzazioni dei sette vizi capitali, ed appropriate didascalie, dalle quali, in prosa ritmica e popolaresca volgare, la Morte invita carnascialescamente alla danza i rappresentanti delle varie categorie sociali.

L'appropriazione francesca della *Danza macabra* fece riemergere anche l'inferno e con esso l'idea della retribuzione dei meriti e delle colpe, cioè tutto il discorso religioso sui novissimi *(memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis!)* « morte, giudizio, inferno, paradiso », che è poi il discorso degli affreschi dei Baschenis. Tale discorso, dalle pareti delle chiese passò alle pagine degli incunaboli, e da espressione della cultura contadina e montanara divenne elemento importante della pietà e della devozione colta di monaci e di canonici.

Trovo una *Danza macabra* particolarmente interessante nelle incisioni che inquadrano l'ufficiatura dei defunti d'un *Libro d'ore* del Verard o del Pigouchet, attivi a Parigi alla fine del secolo XV, o di Simon Vostre, dei primi anni del 1500. Decine di incisioni di coppie danzanti si alternano a rappresentazioni di momenti particolari del *Libro di Giobbe* e del *Racconto dei tre morti e dei tre vivi.* Mi limito alle incisioni della *Danza macabra.* Nelle dieci pagine pergamenacee a stampa superstiti, in una architettura gotica verticalizzata di nicchie e di archi ad ansa di cesto inseriti su archi carenati, ornati di teschi e di tibie, con

titoli in francese antico, si alternano personaggi maschili e femminili, rappresentanti delle varie categorie sociali, accompagnati dalla Morte. I personaggi maschili, nella grafia dell'epoca, sono: *Le roy, Le patriarche, Le connestable, l'Archevesque, Le chevalier, L'evesque, L'escuyer, L'abe, Le prevost, L'astrologien, Le bourgoys, Le chanoine, Le marchant, Le chartreux, Le sergent, Le moyne, L'usurier, Le medesin, L'amoureux, l'Advocat, Le menestrier, Le cure, Le labourier, Le cordelier.* Quelli femminili sono: *Le chevaliere, L'abbesse, La femme descine, l'espousce, La mignote, La fille pucelle, La prieure, La damoissele, La bourgoise, La chauberiere, La recommanderese, La vielle damoise, Garde de coucher, La ieune fille, La religieuse, La cordeliere, la femme deceul, La nourice, La bergere, Femme aux potences, La femme de village, La veufve, La marchande, La bellive.*

La morte, che accompagna i personaggi, non è uno scheletro, la cosiddetta « morte secca », ma un corpo in avanzato stato di decomposizione, equivalente, più che al terzo ed ultimo stadio dei cadaveri degli affreschi del Camposanto di Pisa, al quarto e al quinto stadio del cino-giapponese *Nove stadi di un corpo dopo la morte:* vi si vedono scheletrici la testa, ridotta al teschio, e il petto, mentre l'addome è squarciato, dai brandelli in funzione di perizoma, e gli arti superiori ed inferiori e le terga sono ancora sommariamente ricoperti di carne. La Morte - cadavere ghigna o, direbbe il Carducci, « subsanna » dalla chiostra dei denti scoperti (la Morte di Holbein è sempre seria), ed è molto mossa: avvolta in un drappo svolazzante accenna a passi di danza, con una mano afferra e trascina per un braccio o per i vestiti i vari personaggi, mentre con l'altra inalbera vittoriosamente o brandisce minacciosamente o sostiene con indifferenza una falce, una zappa, una vanga, un piccone o una cassa; talvolta essa va nella stessa direzione dei personaggi, talaltra in direzione opposta, quasi li sorprendesse all'improvviso (la Morte di Holbein non ha un armamentario proprio e solo in qualche caso si appropria di quello del personaggio, ad esempio dell'alambicco per l'alchimista o speziale, del pastorale e della mitria per l'abate, ...; i personaggi di Holbein talvolta combattono e si ribellano, quelli del *Libro d'ore* generalmente si mostrano ignari o stupiti).

I personaggi del *Libro d'ore* sono sempre ben delineati e ben caratterizzati. Quelli maschili si possono dividere in due categorie, a seconda dell'importanza sociale: la categoria delle *gens de robe longue* e la categoria delle *gens de robe courte.* Alla prima appartengono i potenti e i dotti, cioè (escludendo gli ecclesiastici) il re, il borghese, l'astrologo, il mercante, l'usuraio,

il medico e l'avvocato; alla seconda appartengono i militari, il contadino, il menestrello, lo scudiero, l'innamorato. Il re ha la corona *fleurdalysée* e una pellegrina d'ermellino, tiene nella destra lo scettro gigliato e nella sinistra la « mano di giustizia »; il prevosto indossa la *robe longue traînante, ouverte sur le devant,* di moda al tempo di Carlo VIII; il borghese, il mercante e l'usuraio hanno per copricapo lo *chaperon* che, *coiffure* e *vêtement* insieme, serviva per la testa e le spalle e poteva anche avvolgersi intorno al collo come sciarpa; l'astrologo osserva le stelle, il medico solleva il bicchiere di un infuso, l'usuraio conta sulla mano del debitore inginocchiato davanti a lui le monete che estrae da una borsa ben serrata nella sinistra, l'avvocato stringe nella mano un rotolo come il suo collega e come il giudice della famosa miniatura dello *Style du droit fransais* della Nazionale di Parigi del XV secolo; il contadino o *laboureur* ripete più o meno l'abbigliamento dei *Cacciatori sulla neve* di Pieter Brueghel; nessuno dei personaggi di *robe courte* indossa *l'haut-de-chausses* o *collant,* riprovato, per la sua *déshonneteté,* dal cronista di Saint-Denis del 1346.

Anche per i personaggi femminili, gli abiti individuano le professioni: la badessa tiene il pastorale e il libro delle regole, la francescana ha il cordiglio; la *chevaliere,* perché donna di rango, ha la cintura di sopra d'oro e di seta, sempre con due nappe, mentre la *fille pucelle* ha la cintura ridotta con una sola nappa; la *recommanderesse* ha un copricapo piatto e, appesi alla cintura di sotto che stringe la *cotte,* tiene *les mystères que dame doit porter,* come si diceva allora, cioè l'*épinglier ou pelote,* portaspilli, e la *bourse* a forma di sacco chiuso in alto; la vedova sotto lo *cheperon,* che le ricopre in parte la fronte ripiegato in avanti, indossa una *guippe* o soggolo che le incornicia il volto; la *mignote* tiene i guanti in una mano e veste una *cotta hardie,* attillata, stretta in vita da un cordone a due nappe: tale cordone era riservato, con uno speciale decreto del Parlamento della fine del secolo XV, alle dame della nobiltà ed espressamente vietato alle cortigiane: l'ostentata noncuranza di costoro per il decreto parlamentare e l'indiscriminato uso del cordone riservato alle vere signore, originarono nella Francia del Quattrocento il detto usato ancora oggi: *Bonne renomée vaut mieux que ceinture dorée.*

Dei personaggi maschili, il re, il patriarca, l'arcivescovo e l'abate sono impassibili di fronte alla morte, nella maestosità degli abiti rituali e nella compostezza degli atteggiamenti; il vescovo, invece, sembra voler distogliere lo sguardo e il pensiero e voler allontanare da sé con la mano la presenza macabra; il

medico, l'avvocato e l'astrologo, come assorti nelle loro elucubrazioni, vanno dietro ad iura e ad aforismi, inconsapevoli dell'imminente pericolo; il mercante e il borghese, il sergente, lo scudiero e il menestrello sono come sorpresi a stupiti, quasi increduli, mentre l'usuraio continua incurante e imperturbato nei suoi illeciti traffici. Il monaco, a cui doveva essere familiare la *meditatio mortis*, è l'unico personaggio della serie maschile che si mostri pronto e, più che rassegnato, chiaramente deciso a seguire la morte, alla quale ordina con la mano di precederlo.

I personaggi femminili in genere sono più mossi ed agitati, più animati ed espressivi. Gli atteggiamenti di rifiuto, di difesa e di terrore sono generalizzati e vivaci: la nutrice, ad esempio, è tutta raccolta nella protezione del neonato. Solo la vedova si fa trovare dalla morte in atteggiamento sereno e consapevole, di preghiera, con le mani giunte: sembra che l'artista si sia ricordato dell'esortazione di san Paolo: *vidua ... speret in Deum et instet obsecrationibus et orationibus nocte ac die (I Tim* 5, 5).

La lezione morale di questa *Danza macabra* è senz'altro anche quella dell'egalitarismo e dell'individualismo, dell'ineluttabilità e dell'universalità della morte. Ma più che altro è quella della subitaneità di essa. Certamente nel ghigno del « doppio cadaverico », del « proprio morto » che accompagna ogni persona di tutte le condizioni sociali, sublimi ed infime, oneste e peccaminose, si può leggere una rivalsa sociale degli oppressi — espressa liberamente dagli artisti *quibus omnia licent* — contro gli oppressori di tutti i tipi, laici ed ecclesiastici, della politica, del denaro e della cultura, delle professioni e dei mestieri, corrotti e corruttori, dal momento che « giusta di glorie dispensiera è morte ». Ma, ripeto, la vera lezione è quella della possibilità della morte improvvisa: *a subitanea et improvisa morte*, dalla morte repentina ed imprevista, *libera nos Domine!* ci fa pregare la Chiesa. E ce n'è bisogno. Lo dimostra l'indifferenza della maggior parte dei personaggi della *Danza macabra* del *Libro d'ore*, sorpresi nelle loro abituali terrene occupazioni; lo dimostrano lo stupore di alcuni e la serenità cristiana di pochissimi; lo dimostra il ghigno della Morte, evidentemente soddisfatta perché ai vari personaggi non è stato lasciato nemmeno il tempo per « una lacrimetta » di espiazione.

Lo dimostra l'attualità: oggi « la morte arriva quando la speranza e la felicità hanno finalmente fatto dimenticare, hanno obliterato la morte ». Geno Pampaloni concludeva così la sua recensione al romanzo di Ottiero Ottieri *Improvvisa la vita.*

ALBERTO BOLDORINI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*; Genova 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%